

دِراسةٌ نقدِيّة لِأهمِّ ما قِيل في حِكمةِ تحرِيم الرِّبا
وَتارِيخُ هذِهِ الأقوال وأدِلّتها وآثارها ونقدها

ⓒ دار الميمان للنشر والتوزيع، ١٤٣٦هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الغامدي، منصور عبدالرحمن
الحكم الربوية دراسة: نقدية لأهم ما قيل في حكمة تحريم الربا.
/ منصور عبدالرحمن الغامدي - الرياض، ١٤٣٨هـ
٢٣٤ ص، ١٧×٢٤سم
ردمك: ٤-١٦-٨١٨١-٦٠٣-٩٧٨

١- الربا أ. العنوان
ديوي ٢٥٣,٤ ١٤٣٨/٢٢٤٧

رقم الإيداع: ١٤٣٨/٢٢٤٧
ردمك: ٤-١٦-٨١٨١-٦٠٣-٩٧٨

جرى تنضيد الكتاب وتجهيزه للطباعة باستخدام برنامج **أدوبي إنديزاين**، وإدراج الآيات القرآنية بالرسم العثماني وفقًا لطبعة مجمع الملك فهد الأخيرة باستخدام برنامج «**مصحف النشر للإنديزاين**» الإصدار: **(متعدد الروايات)** وهي أداة برمجية plug-ins مطورة بواسطة **شركة الدار العربية لتقنية المعلومات** *www.arabia-it.com* الرائدة في مجال البرمجيات المتقدمة لخدمة التراث الإسلامي.
الصور مرخصة قانونيًّا من *www.shutterstock.com*
الخطوط وتصميم الغلاف : **دار الميمان للنشر والتوزيع**

الطبعة الأولى ١٤٣٨هجري - ٢٠١٧م



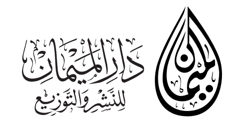
البريـد الإلكترونـي: info@daralmaiman.com
موقعنا على الإنترنت: www.daralmaiman.com
تابعنا على تويتر: @DarAlMaiman
هاتف: +966 11 4627336
فاكس: +966 11 4612163
جوال : +966 500004568
ص.ب: 90020 **الرياض** 11613



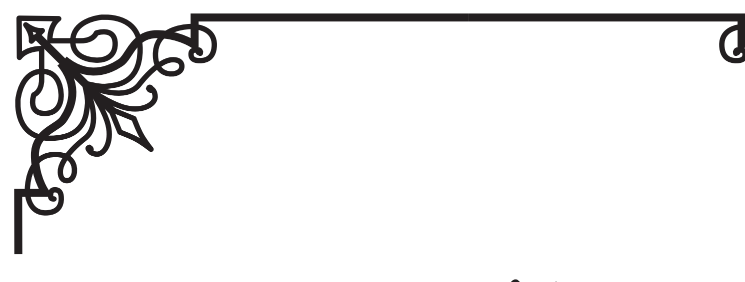
دراسة نقدية لأهم ما قيل في حكمة تحريم الربا
وتاريخ هذه الأقوال وأدلتها وآثارها ونقدها

تأليف

د. منصور بن عبد الرحمن الغامدي




بسم الله الرحمن الرحيم



تمهيد

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلى الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله، أما بعد[1]:

فإن علم حِكم التشريع –المسمى بمقاصد الشريعة– من العلوم النافعة للعبد في تقربه إلى الله وسيره إليه، إذ به يراعي حكمة العبادة، ويحاذر حِكم المنهيات، ويلتزم أمر الله ونهيه دون تحيل على مقاصده وحِكمه، وهو من الفقه في دين الله الداخل في قول رسول الله ﷺ «**من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين**»[2]، والفقه هو الفهم لما دقّ ولطف من المعاني.

---

(١) هذه خطبة الحاجة، وقد وردت عن النبي ﷺ في بضع أحاديث بعدة ألفاظ، واللفظ المذكور جاء في حديث ابن عباس رضي الله عنهما، أخرجه مسلم في كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، ١/ ٣٣٩.

(٢) متفق عليه من حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما، أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين، ١/ ٢١، وفي كتاب فرض الخمس، باب قول الله تعالى: ﴿ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ ﴾، ٢/ ٦٠٦، وفي كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق يقاتلون وهم أهل العلم»، ٣/ ١٤٧٧، وأخرجه مسلم في كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة، ١/ ٤٠٦، وفي كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم»، ٢/ ٨٤٠.

وأبواب الربا ومـا يتعلق بها مما يحتاج إلى تفقه وتفهـم دقيق، لعظيم خطره أولًا، ولدقة إشـكاله ثانيًـا، ولو لم يكن فيه من الوعيد إلا الإيـذان بالحرب من الله ورسـوله لكفى. وقد سئل الإمام مالك عمن «قال: امرأتي طالق إن كان يدخل بطون العباد شيءٌ أخبثَ من الشراب المسكر.. فتفكر فيها طويلًا.. فقال: قال الله عز وجل في الربـا: ﴿ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾ [البقرة:٢٧٩] وليس هذا في الخمر، يأخـذ دينارًا بدينارين يأكله، إذا أخذه الذي يشـرب الخمر جُلد وخُلّي، وإذا أخذه الذي يأكل الميتة عُـذّب عذابًا أليمًا، فأرى أن يفارق امرأته، قال: أترى أن يفارقها؟ قال: نعم»[1].

وهذا الكتاب يهدف لدراسـة حكمة تحريم الربا دراسـة نقديةً من خلال تتبع أقوال العلمـاء والمفكرين وتحليلها ومعرفة آثارها ونقدها، والمقابلة بين هذه الآراء والموازنة بينها.

منهج الكتاب وطريقته

أولًا: هيكل الكتاب

عقد الكتاب لكل حكمة من حِكم الربا فصلًا مسـتقلًّا لدراستها، ودراسة كل حكمة –في الفصل المعقود لها– تتم من خلال محورين رئيسين، هما مبحثان في كل فصل:

الأول: المبحـث الوصفي، وعنوانه «بيان الحكمة». وهو وصف هذه الحكمة عند القائلين بها، ببيان شـرحها وتفسـيرها ثم أبرز القائلين بها، وتطورها ومسارها التاريخي، ثم أدلتها، وفقهها، كل هذا المبحـث لا يتجاوز وصف هذه الحكمة عند

(١) البيـان والتحصيل لابن رشـد ٦/ ٦٧، بتحقيق مجموعـة من الباحثيـن، ط دار الغرب الإسلامي، ببيروت، ط الثانية، ١٤٠٨هـ.

من يقول بها، دون رد ولا نقد.

الثاني: المبحث النقدي، وعنوانه «نقد الحكمة». وهو نقد الحكمة –التي عُقد لها الفصل– ببيان المآخذ عليها، والإشكالات، وأجوبة الإشكالات ثم بيان موقف الكتاب من هذه الحكمة ملخصًا في آخر المبحث.

ثانيًا: لماذا اختلف الناس في حكمة تحريم الربا ومقصده؟

أول الأسباب: اختلاف المذاهب في تفسير الربا وأحكامه أساسًا. فمن الطبيعي أن تختلف حكمة تحريم الربا عند الشافعية القائلين بقصور علة الثمنية عن الحكمة عند المالكية القائلين بمطلق الثمنية أو الحنبلية أو الحنفية القائلين بعلة الكيل أو الوزن وهكذا. فمن يعلل الربا بمطلق الثمنية قد لا تكون عنده الحكمة المقاصدية في تحريم الربا كمن يعلل الربا بالوزن أو يجعل علة الربا قاصرةً لا تتعدى أو لا يعلل ابتداء.

لذلك من المهم ربط الحكمة بالرأي والمذهب الفقهي الذي يتسق معه في أحكام الربا، وهو موجود في كل فصل من الفصول تحت مطلبٍ بعنوان: «**فقه الحكمة**».

ثاني الأسباب: اختلاف أنواع الربا التي يتحدثون عن مقاصدها. فحكمة تحريم ربا: زدني أنظرك. أو ربا القروض لن تكون بالضرورة هي حكمة تحريم ربا الفضل نفسها، كما أن حكمة تحريم الربا في النقدين ليست بالضرورة هي حكمة تحريم الربا في الأطعمة عند المعللين. لذلك من المهم ربط الحكمة بنوع الربا الذي قيلت فيه هذه الحكمة، وهو موجود في كل فصل من الفصول تحت عنوان: «**نطاق الحكمة**».

ثالثًا: طريقة تصنيف حِكم تحريم الربا

يمكن ترتيب حكم تحريــم الربا وفقًا لقائليها أو وفقًــا لموضوعها، الأولى: التصنيــف بالقائلين، فيرتب البحثُ الحِكمَ بحســب قائليهــا، فيكون الفصل الأول منه عن حكمــة تحريم الربا عند الجويني مثلًا، والثاني عــن حكمة تحريم الربا عند ابن تيمية وهكــذا. والطريقة الثانية: التصنيف الموضوعي، فيكون الفصل الأول عن القول بجهالة الحكمة، والثاني عن حكمة استقرار الأثمان، وهكذا.

ولكل مــن الطريقتين مزية، ويظهــر اختلافهما عندما يقــول عالم بحكمتين من هذه الحِكم، إما لتغيرٍ في اجتهــاده كالغزالي، كان يقول بجهالة الحكمة ثم صار يقول بحكمة مخالفة الخلقة، وإما لأنه يعلل الربــا أو بعض أنواعه بحِكمتين جميعًا كمجلس الفكر الإســلامي بالباكستان، الذي مشى على تفســير الربا بأنه إلغاء لقيمة الزمن يندرج في أكل المال بالباطل، وفي الوقت نفسه يضيف من مقاصد تحريم الربا كفاءة التوزيع.

وقد انبنى على اختيار البحث أن يصنف الحِكم وفقًا للتصنيف الموضوعي أنْ يتكرر اسم من قال بحكمتين من الحِكم ضمن مطلب مقرري الحكمة في كل حكمة قال بها.

رابعًا: ما معنى مطلب «فقه الحكمة» المتكرر في كل فصل؟

يــراد بهذا المطلب الحديث عن الأحكام الفقهية المتناســبة مع الحكمة التي عُقد لها الفصل، بغض النظر هل هذا الحُكــم الفقهيُّ فرعٌ عن الحكمة (لاحقٌ لها)، أو أن الحُكم الفقهيَّ أصلٌ للحكمة (سابقٌ لها).

كما أن الحديث عن الأحكام الفقهية المتناســبة مــع الحكمة لا يعني أن كل مقــرر للحكمة يقول بها، وإنما قد يقرر الحكمة ويقرر أحكامًا فقهيةً منافيةً أو مخالفة

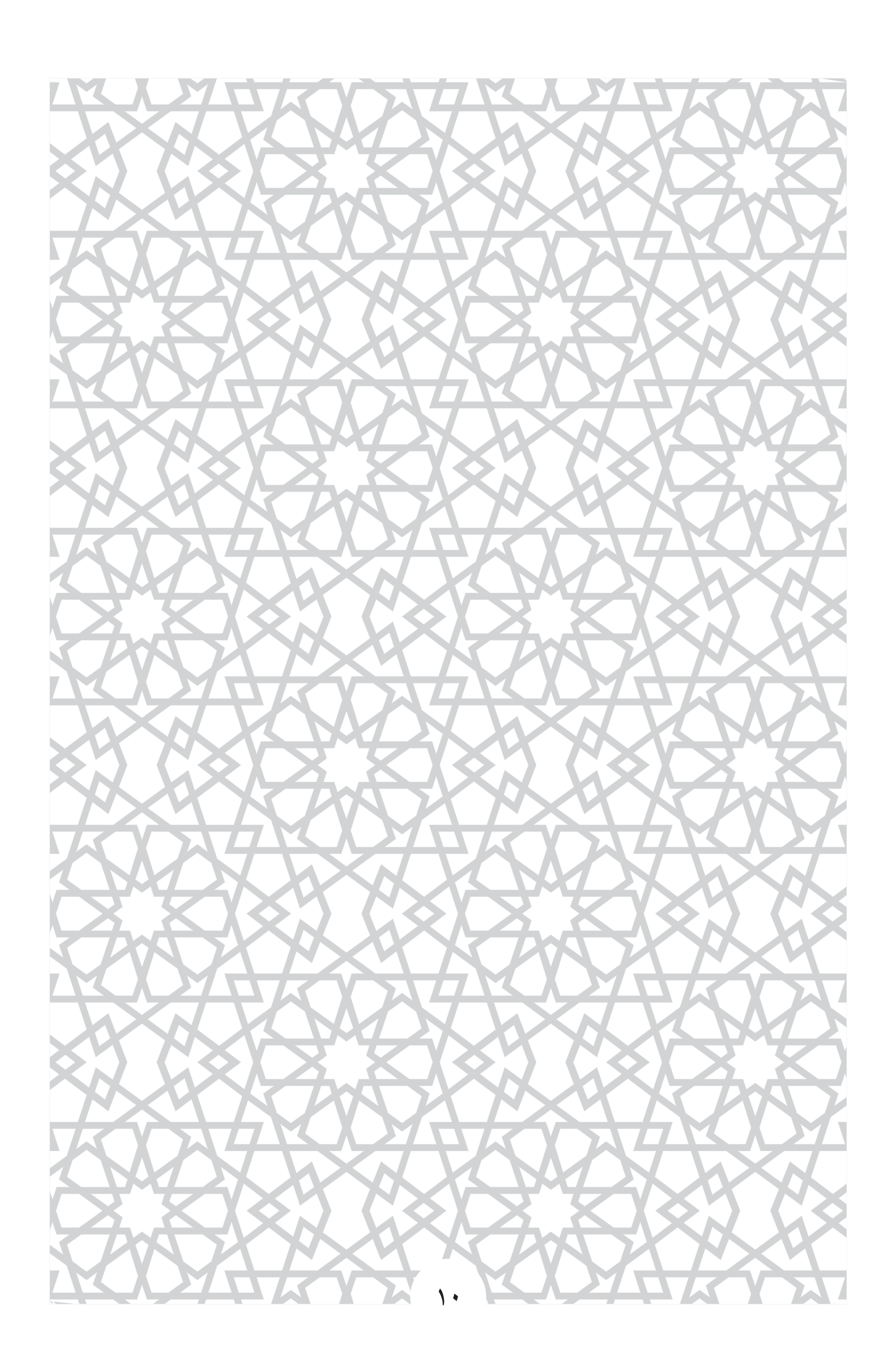
لها -حسب وجهة نظر هذا الكتاب- وهذا يعود لعدة تفسيرات، منها أنه يعتقد عدم الارتباط بين الحِكمة والحكم الفقهي الذي زعم البحث تناسقه مع الحكمة، أو لأن ربط البحث بينهما غير صحيح، أو لوجود معارض آخر أهم من التلازم بين الحكم والحكمة، وربما كان السبب هو تناقض القائل وعدم اطراده.

خامسًا: لماذا «نقد الحكمة»؟

انتشر عند بعض الناس مقولة مفادها أن الحديث عن الحكمة سهلٌ ولا يُحتاج فيه إلى التمحيص والنقد، والحديث عن الحِكمة في نظرهم يُحتاج له في الوعظ لا في الفقه. والحق أن الحديث عن الحكمة يحتاج إلى التمحيص والنقد، لأن المجتهد يحاول أن يتعرف على الحكمة التي شرع الله لأجلها الحكم. فينبغي أن تكون العنايةُ بها تمحيصًا ونقدًا مثل العناية بتمحيص ونقد الآراء التي تبحث عن حُكم الله في المسألة. فما هو الفرق بين حُكم الله وحكمته؟ ولم كان أحدهما شديدًا والآخر يسيرًا؟! وكلاهما يندرج في القول على الله بلا علم! ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٣﴾ [الأعراف:٣٣]

وقد اختار هذا الكتاب منهجية نقد الحكمة التي لم يثبت دليلها، وعقد له مبحثًا في كل فصلٍ بعنوان: (نقد الحكمة).

وقد حان أوان الشروع في الكتاب، والله المستعان وعليه التكلان.



الفصل الأول

القول بجهالة الحكمة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: بيان قول جهالة الحكمة، وتحته مطالب:

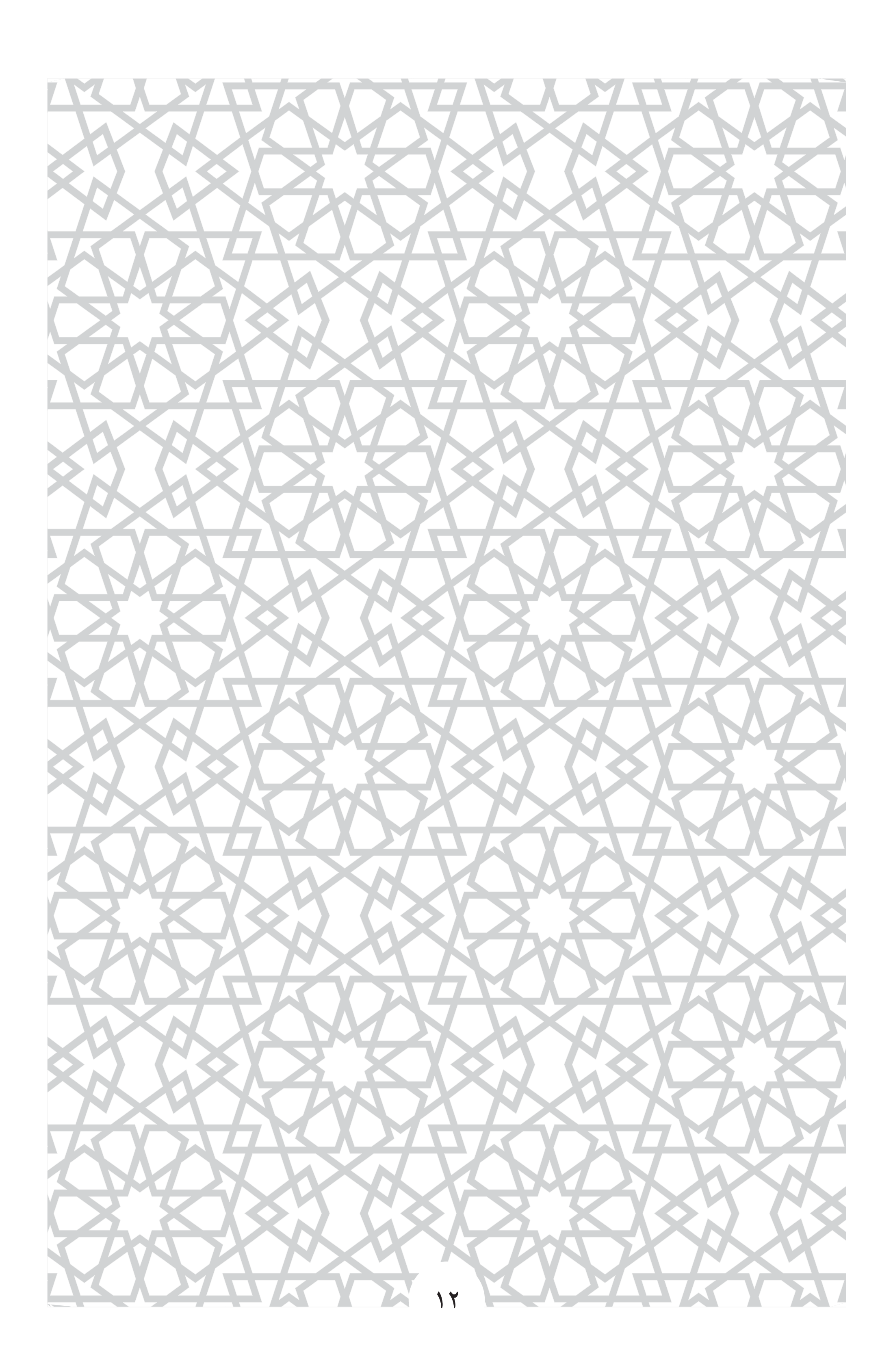
المطلب الأول: شرح قول جهالة الحكمة.

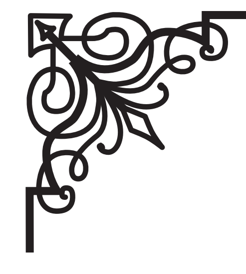
المطلب الثاني: مقررو قول جهالة الحكمة.

المطلب الثالث: أدلة قول جهالة الحكمة.

المطلب الرابع: فقه قول جهالة الحكمة.

المبحث الثاني: نقد قول جهالة الحكمة.






المبحث الأوّل

بيان قول جهالة الحكمة

المطلب الأول: شرح قول جهالة الحكمة

يصنف علماء الشريعة الأحكام الشرعية من حيث معرفة الحِكمة وجهالتها إلى صنفين من حيث الجملة، هما: أحكام معقولة الحكمة، وأحكام مجهولة الحكمة.

قال الجويني: «ومما يتعين الاعتناء به في القواعد أن من الأصول ما يغلب التعبد فيه وإن ذكر فيه معنى على بعد لم يقع في رتبة الجليات، ومنها ما يظهر المقصود فيه»[1].

وقال العز بن عبد السلام: «المشروعات ضربان: أحدهما ما ظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة أو جالبٌ دارئٌ، ويعبر عنه بأنه معقول المعنى. الضرب الثاني: ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة، ويعبر عنه بالتعبد»[2].

وكل الأحكام بنوعيها يجب على المسلم العمل بها وإن لم تتضح حكمتها لعقله، إذ إن من الحِكم العامة لجملة الشريعة: الابتلاء والاختبار للمكلف هل يعبد الله سبحانه ولو لم تظهر له الحكمة، أم لا يعبده إلا إذا ظهرت الحكمة فقط؟ فيكون حينئذ عبدًا لهواه لا لله سبحانه. قال الشاطبي: «إن الشريعة إنما جاءت لتخرج

---

(١) نهاية المطلب، للجويني، ١/ ٤٨.

(٢) القواعد الكبرى، للعز بن عبد السلام، ١/ ٢٨.

المكلفيــن عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادًا لله، وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشــريعة على وفق أهواء النــاس، وطلب منافعها العاجلة كيــف كانت، وقــد قــال ربنــا: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ [سورة المؤمنون: ٧١]»[1].

إن هذا القول يجعل تحريم الربا أو بعض أنواعه من الأحكام مجهولة الحكمة، فمقررو هذا القول لا يرون في تحريم الربا مصلحةً ظاهرةً يدركها العقل، وليس رأيُهم هذا نتيجة جهل بمشروعية تعليل الأحكام أو عدم إدراكٍ لأهمية تقصيدها، بل بعضهم من أئمة المعقول والمقاصد، كالجويني والغزالي وغيرهم، وقد قرروا هذا بعد مناظرة ومناقشة، كما صنع الجويني في البرهان أو الغزالي في شفاء الغليل كما سيأتي.

ولهذا يمكن –من باب التقســيم– أن يكون هذا القول في مقابلة جميع الحِكم الأخــرى في تحريم الربا، باعتبار أن جميع الآراء في حكمة الربا تقرر أن أحكام الربا معقولة الحكمة، وأما هذا القول فيجعل أحكام الربا غير معقولة الحكمة.

نطاق قول جهالة الحكمة

من قرر قول جهالة الحكمــة فإنه يتحدث عن تحريم ربا البيوع بنوعيه الفضل والنسيئة، فيرى أن الحكمة مجهولةٌ فيهما.

ولم أجد من صرّح بكون تحريم ربا: زدني أنظرك. أو ربا القروض من الأحكام مجهولة الحكمة.

المطلب الثاني: مقررو قول جهالة الحكمة

أبرز من قرر هذا القول بظهور ووضوح:

(١) الموافقات، للشــاطبي، ٢/ ٣٥١. وانظر: ٢/ ٤٥٤-٤٥٥، وبتفصيل وتدليل في ٢/ ٤٦٩ وما بعدها.

١- الجويني (ت ٤٧٨هـ)

إن الجويني[١] يقرر هذا القول على نطاق ربا البيوع بنوعيه الفضل والنسيئة.

وأبرز كتاباته التي قرر فيها هذا القول:

أ- كتاب: البرهان في أصول الفقه، في مواطن متفرقة من كتابه.

وخلاصة رأي الجويني: أنه لا تظهر مناسبةٌ في تحريم الربا في الأصناف الستة، وبالتالي فإن تحريم الربا في النقدين يُقتصر فيه على مورد النص، وأما تحريمه في الأصناف الأربعة فيعدّى إلى الأطعمة، لا لكون الطعم يشتمل على وصف مخيل مناسب، وإنما لأحد دليلين: ورود النص به في حديث: (لا تبيعوا الطعام بالطعام)[٢]، أو من باب قياس الشبه[٣] ....

---

(١) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني إمام الحرمين، ولد سنة ٤١٩هـ، وتوفي سنة ٤٧٨هـ بنيسابور، من علماء الشافعية، برع في الأصول والفقه، ومن أبرز مؤلفاته نهاية المطلب في الفقه الشافعي، والبرهان في أصول الفقه. انظر: طبقات الفقهاء الشافعيين، لابن كثير، ٢/ ٤٨.

(٢) أراد الجويني حديث معمر بن عبد الله رضي الله عنه مرفوعًا: (الطعام بالطعام مثلًا بمثل) أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلًا بمثل، ٢/ ٦٧٨، وأما اللفظ الذي ذكره الجويني (لا تبيعوا الطعام بالطعام) فقد قال عنه ابن كثير في تحفة الطالب ص٣٨٢: «ليس هو في شيء من الكتب بهذه الصيغة»، وقال عنه ابن الملقن في غاية المأمول ص٩٠: «لم أقف عليه». وقال ابن حزم في المحلى ٨/ ٤٧٣ عن لفظ: (لا يباع الطعام بالطعام إلا مثلًا بمثل) كذب.

(٣) قياس الشبه: هو منزلة بين قياس المناسبة وبين القياس الطردي. يعني أنه وصف يشبه المناسب في إشعاره بالحكم، لكن لا يساويه بل هو دونه، ويشبه الطردي في كونه لا يقتضي الحكم مناسبة بينهما. فصار قياس الشبه متوسطًا بينهما. والحاصل أن الشبه منزلة بين منزلتين، فهو يشبه المناسب من حيث التفات الشرع إليه، ويشبه الوصف الطردي من حيث إنه غير مناسب. ويتميز عن المناسب بأنه غير مناسب بالذات، وبأن مناسبة المناسب =

لا قياس المناسبة[1].

وأسوق هنا أبرز آراء الجويني ونصوصه في موضوع حكمة الربا من خلال كتاب البرهان:

١- قال: «إن تعليل ربا الفضل ليس مقطوعًا به عند المحققين، وليس منكرٌ تعليله منتسبًا إلى جحد القياس، **ومن عرف مسالك كلامنا في (الأساليب) تبين ظهور ميلنا إلى اتباع النص**، وإلى إثباتنا الربا في كل مطعوم بقوله عليه السلام: (لا تبيعوا الطعام بالطعام) وربا الفضل في النقدين لا يتعداهما»[2].

٢- وقد نقد الجويني رأي تعليل الذهب والفضة بالنقدية القاصرة عليهما، من وجهين: الأول أن العلة القاصرة لا تثمر مزيدًا في الحُكم، والثاني –وهو ذو العلاقة بموضوع البحث– أن التعليل بالنقدية لا إخالة فيه ولا مناسبة. قال الجويني: «وأبدأ القول في النقدين، فأقول قد وضح إبطال الوزن في النقدين، ولم يبق إلا النقدية، والعلة القاصرة لا تثمر مزيدًا في الحكم ولا تفيد جدوى في التكليف فإن الحكم ثابت بالنص. ومن قال بالعلة القاصرة وانتحاها حكمةً في حكم الشرع فلسنا نبعد ذلك، ولكن يتعين في ادعاء العلة القاصرة أن يكون المدعَى مُشعرًا بالحكم،

= عقلية وإن لم ترد بالشرع بخلاف الشبه، ويتميز عن الطردي بأن وجود الطردي كالعدم بخلاف الشبه فإنه يعتبر في بعض الأحكام. انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني، ٢/ ٢٨٦، والتحبير في شرح التحرير، للمرداوي، ٧/ ٣٤٢٢.

(١) قياس المناسبة: القياس المبني على مناسبة ثابتة بنص أو اجتهاد، والمناسبة هي المصلحة التي تتوفر في الأصل المقيس عليه، والفرع. انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني، ٢/ ٢٨٦.

(٢) شرح البرهان، للأبياري ٣/ ١٧٣.

مناســبًا له، مفضيًا بالطالب إلى التنبيه على محاسن الشريعة، والتدرب في مسالك المناسبات، وشرط ذلك الإخالة لا محالة، **وليست النقدية مُشعرة بتحريم ربا الفضل، على ما قررت في (الأساليب)، فقد خرجت النقدية عن كونها حكمة مســتثارة، ومســلكًا من محاســن الشريعة،** ولم يتعلق بها حكــم زائد على مورد النص، وبطل مــا ادعي متعديًا، ولاح سقوط التعليل في النقدين»[١].

٣- ثم قال الجويني ناقدًا التعليل بالطعم فــي الأصناف الأربعة الأخرى: «**وأما الأشــياء الأربعة فقد أوضحنا أن الطعم ليــس مخيلًا بالتحريم،** وبينا أن قول النبي عليه الســلام (لا تبيعوا الطعام بالطعام...) الحديث لا يتضمن تعليلًا بالطعم ما لم يقرر المستدل بالخبر كون الطعم مخيلًا مناسبًا، **وحققنا أن المشتق إذا لم يُشعر بإخالة حل محل اللقب**»[٢].

٤- وليس مراد الجويني الحديث عن التعبد في ربا الفضل دون ربا النساء كما قد يتبادر إلى الذهن من كلامه السابق، بل كلامه يشملهما لأنه يرى ربا النساء فرعًا عن ربا الفضل. قال: «وباب ربا النساء فرع ربا الفضل،[٣] فإذا جرى تعليلٌ في ربا الفضل وجب أن يُناســب ربا النساء فيما يتعلق به، فإذًا لا إخالة ولا تنبيه من الشــارع، ولا شــبه بين العقاقير والفواكه وبين الأشــياء الأربعة فقد بطل قياس الدلالة، وفسد التعلق بالترجيح، **وأغنى ذكــر النقدين فيما يتعلق بالحكم، وأغنى ذكر الطعام عن تكلف**

(١) شرح البرهان، للأبياري، ٣/ ١٧٤-١٧٦.

(٢) شرح البرهان، للأبياري، ٣/ ١٧٧-١٧٨.

(٣) قال الجوينــي في نهاية المطلب: «والباب [أي باب الربا] يشــتمل على ضروب من الربا. وأصل جميعها ربا التفاضل». نهاية المطلب، للجويني، ٥/ ٦٤.

استنباط علة. فالوجه التعلق بالنهي عن بيع الطعام بالطعام»[١].

٥- ثم أكد منع التعليل في مسألة الربا بقوله: «إن ما استشهد به من منع ربط حكم بعلتين من تخاوض العلماء في علة الربا باطل في مسلك الأصول، **فإنا أوضحنا أن ما استشهدوا به مما لا يتعلل عندنا، والكلام في التفصيل مع منع أصل التعليل فاسد حائد عن المقصد»**[٢].

٦- وقال في موضع آخر يتحدث فيه عن ظهور المصلحة وغيابها ويقسم الأحكام وفقًا لذلك: «**وقد يغيب كلي الاستصلاح وجزئيه عن الناظر، ومن هذا القبيل عندي تحريم ربا الفضل، والحجر المتمهد في ربا النسيئة»**[٣].

٧- وقال: «فإن قيل ما ذكرتموه تصريحٌ بإبطال التعليل بالنقدية. قلنا: لم نر أحدًا ممن خاض في مسائل الربا على تحصيل فيما نورده ونصدره، والصحيح عندنا أن مسائل الربا شبهية، **ومن طلب فيها إخالة اجترأ على العرب كما قررناه في مجموعاتنا»**[٤].

ب- كتاب: الأساليب

وقد أحال الجويني في بعض أوجه نقاشه لمسألة مناسبة تحريم الربا في كتاب البرهان على كتابه (الأساليب)، وهو من كتب الجويني في الخلاف.

وكتاب الأساليب للجويني مفقود، كما ذكره الدكتور عبد العظيم الديب في

(١) شرح البرهان، للأبياري، ٣/ ١٨١-١٨٢.
(٢) شرح البرهان، للأبياري، ٣/ ١٨٥.
(٣) شرح البرهان، للأبياري، ٣/ ٥٣٢.
(٤) شرح البرهان، للأبياري، ٤/ ٨٥-٨٦.

تحقيقه لنهاية المطلب[1].

ومن الإحالات على الأساليب قول الجويني في البرهان: «**ومن عرف مسالك كلامنا في (الأساليب) تبين ظهور ميلنا إلى اتباع النص**، وإلى إثباتنا الربا في كل مطعوم بقوله عليه السلام (لا تبيعوا الطعام بالطعام) وربا الفضل في النقدين لا يتعداهما»[2].

وقوله في البرهان كذلك: « **وليست النقدية مُشعرة بتحريم ربا الفضل، على ما قررت في (الأســاليب)، فقد خرجت النقدية عن كونها حكمة مستثارة، ومسلكًا من محاســن الشريعة**، ولم يتعلق بها حكم زائد على مورد النص، وبطل ما ادعي متعديًا، ولاح سقوط التعليل في النقدين»[3].

استطراد حول رأي الجويني في مسألة تعدية الأصناف الستة:

إذا كان الجويني لا يرى مناسبةً ولا إخالةً في تحريم ربا البيوع، فما مستنده في تعدية الحكم إلى غير الأصناف الستة الواردة في النص؟

يحتمل أمرين:

الأول: التوقيف والنص.

والثاني: أنه يجعل مستند التعدية قياسًـــا من قبيل قياس الشبه لا قياسًا معتمدًا على الإخالة والمناسبة.

وأغلــب نصوص الجويني فــي كتابه تدل على أنه يرجّــح الأول ويميل إليه،

(١) ذكــر أنه مفقود في تحقيقه لنهاية المطلب في هامش صفحة ٥/ ٦٥، وللدكتور عبد العظيم الديب عناية بكتــب الجويني، فقد حقق وأخرج للجويني عدة كتــب منها كتاب البرهان، ونهاية المطلب.

(٢) شرح البرهان، للأبياري، ٣/ ١٧٣.

(٣) شرح البرهان، للأبياري، ٣/ ١٧٦.

فالنقدان يحرم الربا فيهما بالنص، ولا يُعدَّى الحكم إلى غيرهما. والأصناف الأربعة يُعدَّى حكمها إلى كل مطعوم لأجل النص الوارد، وهو حديث (الطعام بالطعام) وليس لكون الطعم علةً مناسبةً في الأصناف الأربعة[1].

كما إن له نصوصًا في كتابه تدل على أنه من قبيل قياس الشبه[2].

وهو ما جعل الأبياري شارح البرهان يذكر تناقض الجويني بين هذين الاحتمالين، قال: «وهذا عجيب من كلامه في أول كتاب القياس، فإنه اختار **هناك الجنوح إلى التعبد، وإثبات الربا في المطعومات بالنص**... فهذا تناقض بيّنٌ في النقل، وهو شيءٌ يشكك الناظر فيما ينقله لحصول هذا الاضطراب الشديد»[3].

وقال الأبياري في موضع آخر: «**اضطرب قول الإمام في مسألة الربا، فتارة يميل إلى القياس فيها، ويعتبر بالأشياء الأربعة غيرها، ويرى أنها من آخر الأشباه،** نظرًا إلى المقصود عند دعاء الضرورة إلى الاستنباط. **وتارة يقول إنها تعبدية محضة،** ويُثبت الربا في كل مطعوم بقوله: (لا تبيعوا الطعام بالطعام) وهذا هو الذي استقر عليه كلامه قبل هذا، وهو اضطراب كثير»[4].

ويمكن تلخيص ما سبق من آراء الجويني في مسألة الربا من خلال كتاب البرهان فيما يأتي:

---

(١) من نصوصه الدالة على كونه يرى التعبد والتوقيف: شرح البرهان، للأبياري، ٣/ ١٧٣–١٨٥، وهو أوضحها، وكذلك: ٣/ ١٤٨، ومن المُشكل المحتمل للطريقتين: ٤/ ٨٥–٨٦.

(٢) من نصوصه الدالة على كونه يجعله من قبيل قياس الشبه: شرح البرهان، للأبياري، ٤/ ٣٨٢–٣٨٣، وهو أوضحها، وكذلك: ٣/ ٣٩٧–٣٩٨، ومن المشكل المحتمل للطريقتين: ٤/ ٨٥–٨٦.

(٣) شرح البرهان، للأبياري، ٤/ ٣٨٢–٣٨٣.

(٤) شرح البرهان، للأبياري، ٤/ ٨٥–٨٦.

أ- لا يصح قياس المناسبة في الأصناف الستة، لأنه لا يظهر إخالة ولا مناسبة (أي مصلحة) في تحريم الربا في الأصناف الستة، وقد قطع بذلك.

ب- إن الجويني يقرر مذهب الشافعية في مسألة الربا ولا يخالفهم، وهو فيما يتعلق بالصنفين الأولين جريان الربا في الذهب والفضة دون غيرهما من النقود، وهو فيما يتعلق بالأصناف الأربعة جريان الربا في كل مطعوم، وإنما خلافه ومناظرته مع غيره من أئمة الشافعية هو في طريق الاستدلال لمذهب الشافعي[1].

ج- يخطّئ الجويني الشافعية الذين يعدُّون النقدية إلى الفلوس الرائجة، ويقرر أن هذا مخالف لمعنى قصور العلة، وأن معنى قصور العلة عند الشافعية عدم تعديتها ولو راجت الفلوس كرواج النقدين[2].

د- اضطرب كلامه في **طريق الاستدلال لمذهب الشافعية في الأموال الربوية (النقدين وكل مطعوم)**، هل طريقه اعتماد النص والتوقيف؟ أم قياس الشبه؟ وهو محل الاضطراب في كلامه، والذي ذكره شارح

(١) قال الجويني: «وقد أجريت مسألة الربا على التزام مذهب الشافعي، ومحاذرة مخالفته، في تعليله تحريم ربا الفضل في الأشياء الأربعة بالطعم المتعدي في محل النص». شرح البرهان، للأبياري، ٣/ ١٧٣.

(٢) قال الجويني: «قال قائلون: ممن يصحح العلة القاصرة: فائدة تعليل تحريم التفاضل في النقدين تحريم التفاضل في الفلوس إذا جرت نقودًا. وهذا خرقٌ من قائله وخبطٌ على الفرع والأصل، فإن المذهب أن الربا لا يجري في الفلوس إن استعملت نقودًا، فإن النقدية الشرعية مختصة بالمصنوعات من التبرين، والفلوس في حكم العروض وإن غلب استعمالها. ثم إن صح هذا المذهب قيل لصاحبه: إن كانت الفلوس داخلة تحت اسم الدراهم فالنص متناول لها، والطلبة بالفائدة قائمة، وإن لم يتناولها النص فالعلة متعدية إذًا، والمسألة مفروضة في العلة القاصرة». شرح البرهان، للأبياري، ٤/ ٧٩.

البرهان. وأما اندراج مسألة الربا في قياس العلة المبني على وجود إخالة ومناسبة فقد قرر جازمًا بدون اضطراب أن هذه المسألة لا إخالة فيها ولا مناسبة، وليست من قبيل قياس المناسبة.

هـ- في نظر الجويني: لا يترتب على أي من الطريقتين اللتين سلكهما فرقٌ في تحديد الأموال الربوية، أو مخالفة لمذهب الشافعية، ولا تعدو أن تكون كلٌّ منهما طريقةً في الاستدلال لنتيجةٍ واحدةٍ[1].

٢- الغزالي (ت ٥٠٥هـ)

إن الغزالي[2] -كأستاذه الجويني- يقرر هذا القول -وهو جهالة الحكمة- على نطاق ربا البيوع بنوعيه الفضل والنسيئة.

---

(١) قد يُعترض بأن النتيجة قد تختلف بين الطريقتين في وقتنا المعاصر بعد ظهور الورق النقدي، وطغيان نقديته على نقدية الذهب والفضة. ثم قد يُجاب عن الاعتراض بأن النتيجة لا تختلف بين الطريقتين حتى بعد ظهور الورق النقدي، إذ رأي الشافعية مشهور في إبطال النقدية الشرعية في غير التبرين، وكذلك قولهم بقصور العلة وعدم اعتبارهم الفلوس ولو راجت مالًا ربويًّا، وقولهم بخلقة النقدية في الذهب والفضة دون ما عداهما أو جوهر النقدية فيهما دون ما عداهما، وغير ذلك من أقوالهم كلها تدل على أن مآل الطريقتين لا يختلف حتى بعد ظهور الورق النقدي. ومع ذلك يبقى تخريج مذهب الشافعية في مسألة الورق النقدي المعاصر محتملًا للأمرين. وتحقيق مذهب الشافعية في المسألة، وطرق استدلال أئمة المذهب في هذه المسألة، مما يحتاج لمزيد من التحرير والنظر. ومما يحسن التنبيه له هنا أن طريقة الجويني هنا مبنيةٌ على اعتقاد المذهب الشافعي ثم الاستدلال له، فهو يُناقش طرق الاستدلال لمذهب الشافعي في مسألة الربا.

(٢) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ولد بطوس ٤٥٠هـ، وتوفي سنة ٥٠٥هـ، من علماء الشافعية، برز في الفقه والأصول، ومن أبرز مؤلفاته: الوسيط في الفقه الشافعي، والمستصفى وشفاء الغليل في أصول الفقه، وإحياء علوم الدين في التصوف. انظر: طبقات الفقهاء الشافعيين، لابن كثير، ٢/ ٩٧.

وأبرز كتاباته التي قررت هذا القول بوضوح:

أ- كتاب: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. وقد أطال في مواطن متفرقة من الكتاب ببيان هذا الأمر

وخلاصة رأي الغزالي: أنه لا تظهر مناسبةٌ ولا إخالة في تحريم الربا في الأصناف الستة، وأن تعليل الأصناف الستة وتعديتها في المذاهب الأربعة -جميعًا- ليس مبنيًّا على مسلك (المناسبة)، إذ لا يوجد مناسبةٌ يُمكن بناء التعليل عليها.

ومما جاء عن الغزالي في كتابه شفاء الغليل:

١- في أثناء حديثه عن المناسب الغريب: ذكر وجهًا للمناسبة في تعليل الأصناف الستة -عند بعض العلماء- ثم ضعّفه ورد عليه[١].

٢- في أثناء حديثه عن الطرد[٢] والعكس[٣]: ذكر الغزاليُّ رأيَ أبي زيد الدبوسي الحنفي[٤] في زعمه بأن أبا حنيفة لا يقول إلا بالقياس المؤثر المناسب، وتطبيق أبي زيد لذلك على مسألة تعليل الأصناف الستة حيث قرر بأن الربا حُرم لأنه فضلٌ خالٍ عن عوض، ولا يظهر كونه فضلًا خاليًا عن عوض إلا باتفاقهما في الجنس وبكونهما من المقدّرات، فلا يظهر الفضل بين جنسين مختلفين ولا يظهر الفضل بين

(١) انظر: شفاء الغليل، للغزالي، ص١٥١-١٥٤، ١٧٢-١٧٦

(٢) الطرد: هو وجود الحكم لوجود علته. انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي، ٧/ ٣٢١٤.

(٣) العكس: هو انتفاء الحكم لانتفاء علته. انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي، ٧/ ٣٢٤٥.

(٤) هو أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، له كتاب تقويم الأدلة وهو من أشهر كتب أصول فقه الحنفية، توفي ببخارى سنة ٤٣٠هـ. انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ٢/ ٥٠٠.

جنســين غير مقدّرين[1]، ثم ناقش الغزاليُّ كلام أبي زيد الدبوسي بما خلاصتــه أن كلامه فيه مقدمات طويلة مســلّمة لا منفعة فيها، وكلامه لا يرجع إلى مســلك (المناسبة) حيث قال الغزالي: «التبس جنس هذا الكلام على معظم أبنــاء الزمان لكثرة مقدماته ومراتبه التي سلســلها فالتبس المقصد في غمارها، ونحن نحل هذه التعقيدات بتسليم جميع المقدمات، وهو أن الفضل الذي لا مقابل له محرم، وأن ظهور الفضل بالكيل والجنســية على ما ذكروه. ولكن لا يظهر الفضل في مسألتنا ما لم تصر المماثلة مشــروطة، **وعن علته البحث، فلم شــرطت المماثلة في بيع المتماثــلات المقدرة**؟ ولم لا يجــوز أن نقابل صاعًا بصاعين كذراع بذراعين وخشبة بخشــبتين، وعند هذا يتبين عجزهم عن إبداء التأثيــر، فيقولون لأنه متماثل جنس يُمكن تحصيــل المماثلة فيه. قلنا وما أمكن تحصيل المماثلة فيه، لِــم تُشــترط فيه المماثلة الممكنة؟ وما هذا إلا كقول القائل ما أمكن رؤيته تشــترط رؤيته، وما أمكن قبضه يُشترط قبضه في المجلس، وما أمكن نقله يُشترط نقله، وهلم جرًّا إلى الممكنات. فتأثيــر التجانس والتقدير في تحصيل إمكان المماثلة، فلم كانت المماثلة الممكن حصولها شرطًا؟ ولم شرطها الشارع؟ إن عُقل سببه فليذكر حتى يتعدى، وإن لم يُعقل فليُقتصر على مورد النص»[2].

٣- ثم قــال الغزالي في آخر نقاشــه لكلام أبي زيد الدبوســي: «فتبين أن تطويلاتهم مســلمة ولا منفعة فيها، وإنما مجرى النظر وموقع البحث: طلب علة اشــتراط المماثلة فيما أمكن فيه تحصيل المماثلة، حتى إذا

(١) انظر: شفاء الغليل، للغزالي، ص٣٣٣-٣٣٤.

(٢) شفاء الغليل، للغزالي، ص٣٣٤-٣٣٥.

عقل ذلك المعنى اتبع في الاقتصار والتعدِّي. **ولو اجتمع الأولون والآخرون على أن يذكروا فيه مناسبة: لم يجدوا إليه سبيلًا**»[1].

٤- قال الغزالي في سياق بيانه لأمثلة كثيرة للتعليل بدون وجود (مناسبة): «مثال آخر: وهو البرهان القاطع على قول زعماء القائسين وعلماء الشرع من المتصرفين بالتعليل بالوصف الذي لا يناسب، من غير تنصيص وإيماء من جهة الشارع، وأنهم سموا ذلك الوصف وإن كان لا يناسبُ علةً في اصطلاحهم لا علامة، وهو تعليل الحديث الوارد في الربا المشتمل على الأشياء الستة. فقال الشافعي نعلل بالطعم والنقدية أو الطعم والتقدير على قول، وقال أبو حنيفة نعلل بالكيل والوزن، وقال مالك نعلل بالنقدية والقوت. **وكلهم اتفقوا على تعدية الحكم بهذه الأوصاف وهي لا تناسب**. وإنما هو الذي لقبه فريق بالطرد، وآخرون بالشبه»[2].

٥- نقل الغزالي نقولًا عن الشافعي ثم عن ابن سريج[3] في تعليل الأصناف الستة ثم عقَّب عليها بقوله: «فهذا جملة ما أردنا نقله من لفظ الشافعي وابن سريج ليتبين طلبة العلم من أهل العصر أن أرباب المذاهب بأجمعهم ذهبوا إلى جواز التعليل بالوصف الذي لا يناسب من غير استناد إلى إيماء ونص ومناسبة. ولو نقل كلام الشافعي وابن سريج وكلام المتلقفين عن الشافعي في علة الربا لبلغ أوراقًا، ورجع كل ذلك

(١) شفاء الغليل، للغزالي، ص٣٣٥.

(٢) شفاء الغليل، للغزالي، ص٣٣٢.

(٣) هو القاضي أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، من أئمة الفقه الشافعي، وعنه انتشر فقه الشافعي في الآفاق، توفي سنة ٣٠٦هـ. انظر: طبقات الشافعيين، ١/ ١٨٥.

إلى التعليل بهذه الأوصاف من غير تعريج على مناسـبة وإيماء ونص، وإنما المناسـبات الضعيفة لفّقَها المحدَثون الظانّون أن مدارك العلل محصورة فيهـا، المتقاعدون ببلادتهم وقصـور هممهم عن الإحاطة بـكلام الأولين ومدارك نظرهم، فحصروا النظر على تخيلات إقناعية، وخيالات خطابية، تستمال بها النفوس المنخدعة بالتزويقات وهجروا كلام الأئمة وطمسوا مسالكهم، وزعموا أن القياس ينحصر في المؤثر، ومنهـم من زاد المخيل، ومنهم من زاد الشـبه، ومنهم من زاد الدلالة، والتبس مضمون هـذه العبارات على جماهير فضـلاء الدهر، فقاموا وقعدوا، وصوتوا وصعـدوا، ولم يتحصّلوا في ضبـط المراتب على طائل»[1].

ب- كتاب: مآخذ الخلاف.

ج- كتاب: تحصين المآخذ.

والكتابان مفقودان، كما ذكره محقق شفاء الغليل، حمد الكبيسي[2].

ويظهر أن هذيـن الكتابين من الكتب المتقدمة للغزالي، فقد أحال في شـفاء الغليل عليهما وشفاء الغليل من كتب الغزالي المتقدمة، فقال: «والاعتماد في مسألة الثيب الصغيرة... وفي مسألة الربا وإثبات الطعم علة على قوله عليه السلام: (لا تبيعوا الطعام بالطعام) على ما قررناه في كتاب مآخذ الخلاف، وكتاب تحصين المآخذ»[3].

هل للغزالي قول آخر؟

نعم. تكلم الغزالي فـي كتابه إحياء علوم الدين عن حكمـة تحريم الربا، في

(١) شفاء الغليل، للغزالي، ٣٤٣-٣٤٤.

(٢) هوامش تحقيق شفاء الغليل، ص١٥٥.

(٣) شفاء الغليل، للغزالي، ص١٥٤-١٥٥.

الربع الرابع من كتابــه، ربع المنجيات، تحت حديثه عن شــكر نعم الله التي خلقها لعباده، فبيّن أن اســتخدام النعمة في غير ما خلقت له ظلمٌ وتعدٍّ. وبيّن أن الربا اتجارٌ فــي النقود لذاتها، وهو بالتالي اســتخدامٌ لها في غير مــا خلقت له، إذ خلقت لأجل الوســاطة والتبادل، فهي وســيلةٌ لغيرها لا مقصودةٌ لذاتها[1]. ثم تحدث بعدها عن حكمة تحريم الربا في المطعومات[2].

ثم قال الغزالي في آخر حديثه عن بيان الحكمة: «فهذه حكمة الشرع في تحريم الربا، وقد انكشــف لنا هذا بعد الإعراض عن فن الفقه، فلنلحق هذا بفن الفقهيات، فإنه أولى من جميع ما أوردناه في الخلافيات، وبهذا يتضح رجحان مذهب الشافعي رحمه الله في التخصيص بالأطعمة دون المكيلات...»[3].

أي القولين هو القول الأخير للغزالي؟

يظهر أن قول الغزالي في كتابــه إحياء علوم الدين هو القول الأخير، وأن قوله في كتابه شفاء الغليل هو القول المتقدم، لأمور:

الأول: نصه على ذلك في النقل السابق، حيث قال: «وقد انكشف لنا هذا بعد الإعراض عن فن الفقــه، فلنلحق هذا بفن الفقهيات»[4]، فبيّن أنه انكشــفت له هذه

(١) انظر: إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩١-٩٢.

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩٢-٩٣.

(٣) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩٣.

(٤) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩٣. ولم يــرد الغزالي بقوله فن الفقهيات إحالةً على باب أو كتاب في كتابه إحياء علوم الدين، وإنما أراد الغزالي بقوله الفقهيات أي علوم الفقه، وهو مصطلح درج عليه في كتابه، ومن ذلك قوله في بداية كتابه مخبرًا عن طريقة تصنيفه وتبويبه: «فأما ربع العبادات فأذكر فيه من خفايا آدابها ودقائق سننها وأسرار معانيها ما يضطر العالم العامل إليه، بل لا يكون من علمــاء الآخرة من لا يطلع عليه، وأكثر ذلك مما أهمل في فن الفقهيات». إحياء علوم الدين، للغزالي، ١/ ٣.

الحكمة بعد إعراضه عن الفقه، والغزالـيُّ قد أعرض عن الفقه، ودخل في التصوف في آخر عمره.

الثاني: أن كتاب إحيـاء علوم الدين من أواخر الكتب التـي صنفها الغزالي، وكتاب شفاء الغليل من كتبه المتقدمة.

٣- العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)

قرر العز بن عبد السـلام[١] أنه لم يقف على حكمة تحريم ربا الفضل والنسيئة في الأصناف السـتة وما وافقها في العلة في كتابه القواعد الكبرى، أو قواعد الأحكام في مصالح الأنام، فقال العز بن عبد السـلام فيه: «ولم أقف على المفسدة المقتضية لرجم الثيب الزاني، وقد قيل فيها ما لا أرتضيه. وكذلك المفسدة المقتضية لجعل الربا مـن الكبائر لم أقف فيها على ما يُعتمد على مثله، فإن كونه مطعومًا أو قيمة للأشـياء أو مقدَّرا لا يقتضي مفسـدة عظيمة يكون من الكبائر لأجلهـا، ولا يصح التعليل أنه لشرفه حرم فيه ربا الفضل وربا النساء. فإن من باع ألف دينار بدرهم واحد صح بيعه، ومن باع كر شـعير بألف مد حنطة، أو باع مد حنطة بمثلـه أو دينارًا بمثله، أو درهمًا بمثله وأجَّل ذلك لحظة فإن البيع يفسـد، مع أنه لا يلوح فـي مثل هذه الصور معنًى يصار إليه، ولا يُعتمد عليه»[٢].

٤- الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)

لقد استشـكل الشـاطبي[٣] حكمة تحريم ربـا البيوع **واعتبرهـا مجهولة في**

---

(١) هو الفقيه الأصولي الشافعي عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء، له عدد من الرسـائل من أبرزها: قواعد الأحكام في إصلاح الأنـام وهو القواعد الكبرى، والفوائد في اختصار المقاصد وهو القواعد الصغرى، توفي بمصر عام ٦٦٠هـ.

(٢) القواعد الكبرى، للعز بن عبد السلام، ١/ ٢٩٢-٢٩٣.

(٣) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، أصولي فقيه من علماء =

كتاب الموافقات، وإن كان الشـاطبي لم يناظر ويستدل لهذا الرأي كما فعل الجويني والغزالي، بل قرره عرضًا. قال الشاطبي متسائلًا عن حكمة تحريم ربا النسيئة في بيوع النقدين والمطعومات: «ويبقى النظر: لم جاز مثل هذا في غير النقدين والمطعومات ولم يجز فيهما؟ **محل نظرٍ يخفى وجهه على المجتهدين، وهو من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها إلى اليوم!**»[1].

المطلب الثالث: أدلة قول جهالة الحكمة

استند مقررو قول جهالة الحكمة في الأساس على عدم ثبوت مناسبةٍ صحيحةٍ يمكن التعويل عليها. وبهذا يمكن اعتبار دليلهم الأساس الذي قام عليه هذا القول هو عدم الدليل الشـرعي أو العقلي على صحة ما يُذكر من مناسبات وإخالات، لا علمًا بالعدم.

ولـذا فقد قـال الجويني للمناظر في مسـألة الربا: «وسـبيل المسـؤول في المسألتين أن يذكر الحكم، ويتمسك بالخبر، ويُحوج الخصم إذا حاول إزالة الظاهر إلى دليل. فإذا ابتدر [أي الخصم] إلى ذكر طريقة في القياس يُتبعها [أي المسـؤول] بالنقض[2]»[3].

ومعنى كلامه ظاهر، فهو يدل المناظر الشافعيّ إلى طريق المناظرة:

= المالكية، أشهر كتبه: الموافقات والاعتصام، توفي عام ٧٩٠هـ. انظر: مقدمة المحقق على كتاب الموافقات للشاطبي.

(١) الموافقات، للشـاطبي، ٤/ ٤٢، بتحقيق محمـد دراز، ط دار المعرفة، بيروت، بدون رقم أو تاريخ.

(٢) النقـض: هو أن يوجد الوصف الذي يُدعى أنه علـة في محل ما، مع عدم الحكم ويتخلف عنها. انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي، ٧/ ٣٢١٤.

(٣) شرح البرهان، للأبياري، ٣/ ١٨٥.

أ- (أن يذكر الحكم). أي حكم تحريم الربا في النقدين وفي كل مطعوم.

ب- (ويتمسك بالخبر). أي الحديث الدال على تحريم الربا في الذهب والفضة، وحديث: «**الطعام بالطعام**».

ج- (ويُحوج الخصم إذا احتاج إلى إزالة الظاهر إلى دليل). فإذا ادعى الخصم أن العلة هي النقدية أو الوزن أو الكيل أو القوت أو غير ذلك، فالخصم هو الناقل عن الأصل، المحتاج إلى دليل يُثبتُ كلامه.

د- (فإذا ابتدر إلى ذكر طريقة في القياس يُتبعها بالنقض). أي فكلما ذكر الخصم طريقة في القياس، فعلى المناظر أن ينقضها.

وبهذا يُمكن القول بأن:

الدليل الأول الأساسي لهذا القول هو: خفاء ما يذكره كثيرٌ من العلماء من المصالح في تحريم ربا البيوع أو ضعفه أو اضطرابه وتناقضه، مما يدل على أن حكمة تحريم ربا البيوع مجهولة وغائبة عن العباد. وهذا ما دفع الجويني لقوله عن مقصد تحريم الربا: «ومن طلب فيها إخالة **اجترأ على العرب** كما قررناه في مجموعاتنا»[1]، ودفع الغزالي لأن يقول عن الموضوع ذاته: «ولو **اجتمع الأولون والآخرون** على أن يذكروا فيه مناسبة: لم يجدوا إليه سبيلًا»[2].

والحقيقة أن هذا الجزم من الجويني والغزالي بجهالة الحكمة عند العباد قد يكون مرجعه إلى عدد من الأدلة -بالإضافة إلى الدليل الأول الأساسي- يحاول هذا البحث أن يتعرف عليها، وإن كانوا لم يصرحوا بها.

(١) شرح البرهان، للأبياري، ٤/ ٨٥-٨٦.

(٢) شفاء الغليل، للغزالي، ص٣٣٥.

فيمكن الاستدلال لهم -إضافة لما سبق- بالآتي:

الدليل الثاني: يمكن أن يُستدل لهذا القول بأن أحكام الربا جاءت على **خلاف القياس** والمعهود في الشريعة، وبيان مخالفة أحكام الربا للقياس والمعهود كما يأتي:

أولًا: إن الشريعة -في الأصل- جاءت بحرية التعاقد من حيث الكمية والتأجيل، فلم تشترط في البيع -من حيث الأصل- ألَّا يكون إلا بالتساوي أو التماثل أو الحلول أو غير ذلك من الشروط المشترطة في الأصناف الربوية، فيُلحظ هنا أن تحريم ربا البيوع بنوعيه جاء على خلاف القياس في الشريعة.

ثانيًا: إن الشريعة -في الأصل- جاءت بجواز اعتبار الجودة في قيمة البيع، ولكنها ألغت هذا الاعتبار عند مبادلة الربوي بجنسه، فالتمر الرديء يباع بالتمر الجيد بالمقدار نفسه، وإلا وقع ربا الفضل، فيُلحظ هنا أن تحريم ربا الفضل جاء على خلاف القياس في الشريعة.

ثالثًا: إن الشريعة جاءت بجواز تأجيل أحد العوضين في البيع الآجل أو في السلم إجمالًا، ولكنها منعت التأجيل عند مبادلة الربوي بجنسه أو ما يوافقه في العلة، فيُلحظ هنا أن تحريم ربا النسيئة في البيوع جاء على خلاف القياس في الشريعة.

رابعًا: إن الشريعة جاءت بجواز اعتبار قيمة التأجيل في البيع الآجل أو في السلم إجمالًا، ولكنها ألغيت في مبادلة الربوي بجنسه، فيلحظ فيه أن أحكام ربا النسيئة والفضل في البيوع جاءت على خلاف القياس في الشريعة.

الدليل الثالث: الإيماء إلى إخفاء الحكمة عن العباد في قول الله تعالى عن المشركين ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ

فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ [سورة البقرة: ٢٧٥].

ووجه ذلك: أن المشركين لما استشكلوا تحريم الربا بقولهم: إنما البيع مثل الربا، لم يُبيَّن لهم الفرق بينهما، وإنما أجيبوا بأن الله أحل هذا وحرّم هذا، مما يومئ إلى إخفاء الحكمة عن العباد، ومطالبتهم بالالتزام ابتلاءً لهم ليتبين المسلم المستسلم لله من غيره الذي لا يعبد الله إلا وفقًا لهواه. ومما يُمكن أن يُعتبر إشارة إلى هذا المعنى ما قاله ابن جرير في تفسير الآية: «لأني أحللت البيع وحرمت الربا، **والأمر أمري، والخلق خلقي، أقضي فيهم ما أشاء، وأستعبدهم بما أريد**، ليس لأحد منهم أن يعترض في حكمي، ولا أن يخالف في أمري، وإنما عليهم طاعتي والتسليم لحكمي»[1].

ووجه استشكالهم تماثل المصالح والمفاسد المتحققة بين المعاملات المشروعة وبين معاملات ربا البيوع أو تقاربها، ومثاله أن المصلحة المتحققة في معاملة بيع سلعة إلى أجل متحققةٌ في معاملة بيع سلعة من الأصناف الربوية بمثلها إلى أجل، وكذلك المفاسد المتحققة في المعاملة الأولى متحققةٌ في المعاملة الثانية. ومثالٌ آخر ما جاء في حديث أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ استعمل رجلًا على خيبر، فجاءهم بتمر جنيب، فقال: «**أَكلّ تمر خيبر هكذا**»، فقال: إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة. فقال: «**لا تفعل، بع الجمع بالدراهم ثم اشتر بالدراهم جنيبًا**»[2]. فمن ناحية الحِكمة سواء كانت اقتصاديةً أو اجتماعيةً أو غير ذلك لا يرى أصحاب هذا القول فرقًا –أو على الأقل لا يرون فرقًا كبيرًا أو ظاهرًا– بين الربا وبين المعاملة التي أرشده إليها، مما يدل على أن الحكمة في الحقيقة مجهولةٌ وأن المسلم يجب عليه التزام ظواهر العقود

(١) تفسير ابن جرير الطبري، ٣/ ١٠٤.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الوكالة، باب الوكالة في الصرف والميزان، ٣/ ٩٨-٩٩.

المشروعة من باب الابتلاء والتعبد، فالرسول ﷺ أرشده إلى معاملتين تؤديان إلى النتيجة نفسها في المعاملة الربوية الواحدة، فلو كان هناك مقصدٌ معلومٌ أو حكمةٌ معلومةٌ من التحريم -غير التعبد- لكان هذا الإرشاد تحايلًا على المقصد من التحريم، وهو مما ينزّه عنه الرسول ﷺ، فدل هذا على أن حكمة التحريم مجهولة.

هذا ما يمكن الاستدلال به لهذا القول.

المطلب الرابع: فقه قول جهالة الحكمة

أولًا: الموقف من الحيل على ربا البيوع

يمكن القول -إجمالًا- بأن مقرري قول جهالة الحكمة لن يكون موقفهم شديدَ المعارضة للحيل على ربا البيوع (نطاق القول)، ولن يكون كموقف غيرهم ممن يقرر حِكم تحريم ربا البيوع ومقاصده، وهذا في الجملة، لاعتقادهم بأن:

١- المعاملات المشروعة لا تختلف عن معاملات ربا البيوع إلا بسبب الأمر الشرعي والنهي الشرعي تعبدًا، وليس بسبب ما بينهما من اختلاف في المصالح والمفاسد[1].

٢- الفرق بين المعاملة المشروعة وبين المعاملة الربوية قد يكون راجعًا لمجرد اللفظ، أو لأمور تتعلق بشكل المعاملة ولا حاجة لإثبات معنًى أو مصلحة مختلفة.

---

(١) الخلاف هنا -مسألة حكمة الربا- راجع إلى ثبوت الحكمة أو عدم ثبوتها في هذه المسألة خصوصًا. وأما المخالفون في مسألة ثبوت مقاصد للأحكام أصلًا فلا حديث معهم هنا.
وإن كان للاتجاهِ الكلامي المقررِ نفي صفة الحكمة عن الله والمقررِ لعدم جواز التحسين والتقبيح العقلي وأن التحسين والتقبيح شرعيٌّ فقط له أثرٌ -بدرجةٍ ما- على تقصيد الأحكام من الناحية التطبيقية في أبواب الفقه ومسائله، وهو مما يحتاج إلى استقراء ودراسة.

٣- لا يلزم إذا حرمت الشريعة معاملةً ربوية أن يكون نظيرها أو المعاملات الأخرى التي توصل إلى نتائجها نفسها محرمةً[١].

ثانيًا: الموقف من أدلة أحكام ربا البيوع

يُمكن القول بأن مقرري قول جهالة الحكمة سـيميلون فيما يتعلق بربا البيوع إلى الأدلة المنصوصة، أكثر من ميلهم إلى اعتماد الأدلة العقلية كالقياس وغيره.

ومثـال ذلك قـول الجوينـي: «إن تعليل ربـا الفضل ليس مقطوعـا به عند المحققين، وليس منكرٌ تعليله منتسبًا إلى جحد القياس، **ومن عرف مسالك كلامنا في (الأسـاليب) تبين ظهور ميلنا إلى اتباع النص**، وإلى إثباتنا الربا في كل مطعوم بقوله عليه السلام: (لا تبيعوا الطعام بالطعام) وربا الفضل في النقدين لا يتعداهما»[٢].

وكذلك قول الغزالي: «والاعتماد في مسألة الثيب الصغيرة... وفي مسألة الربا وإثبات الطعم علة على قوله عليه السـلام: (لا تبيعوا الطعام بالطعام) على ما قررناه في كتاب مآخذ الخلاف، وكتاب تحصين المآخذ»[٣].

ثالثًا: الموقف من تعليل النقدين

إن الموقف الذي يميل له هذا القول سيكون قصر التحريم على النقدين الذهب والفضة دون ما عداهما من أنواع النقود، لأنهـم يميلون إلى اتباع النص، ولا يُثبتون مناسـبةً صحيحة يُبنى عليها تحريم الربا في كل النقـود، وإن كان من الممكن تعدية

(١) تنبيـه: لا يلزم أن القائلين بهذا القول هم من أهل الظاهر أو عـدم التعليل في الفقه عمومًا، ولكنهم سـلكوا طريق أهل الظاهر وعدم التعليل في هذه المسألة خصوصًا إذ لم يَظهر لهم في تحريم الربا مصلحةٌ يُمكن اعتمادها والبناء عليها.

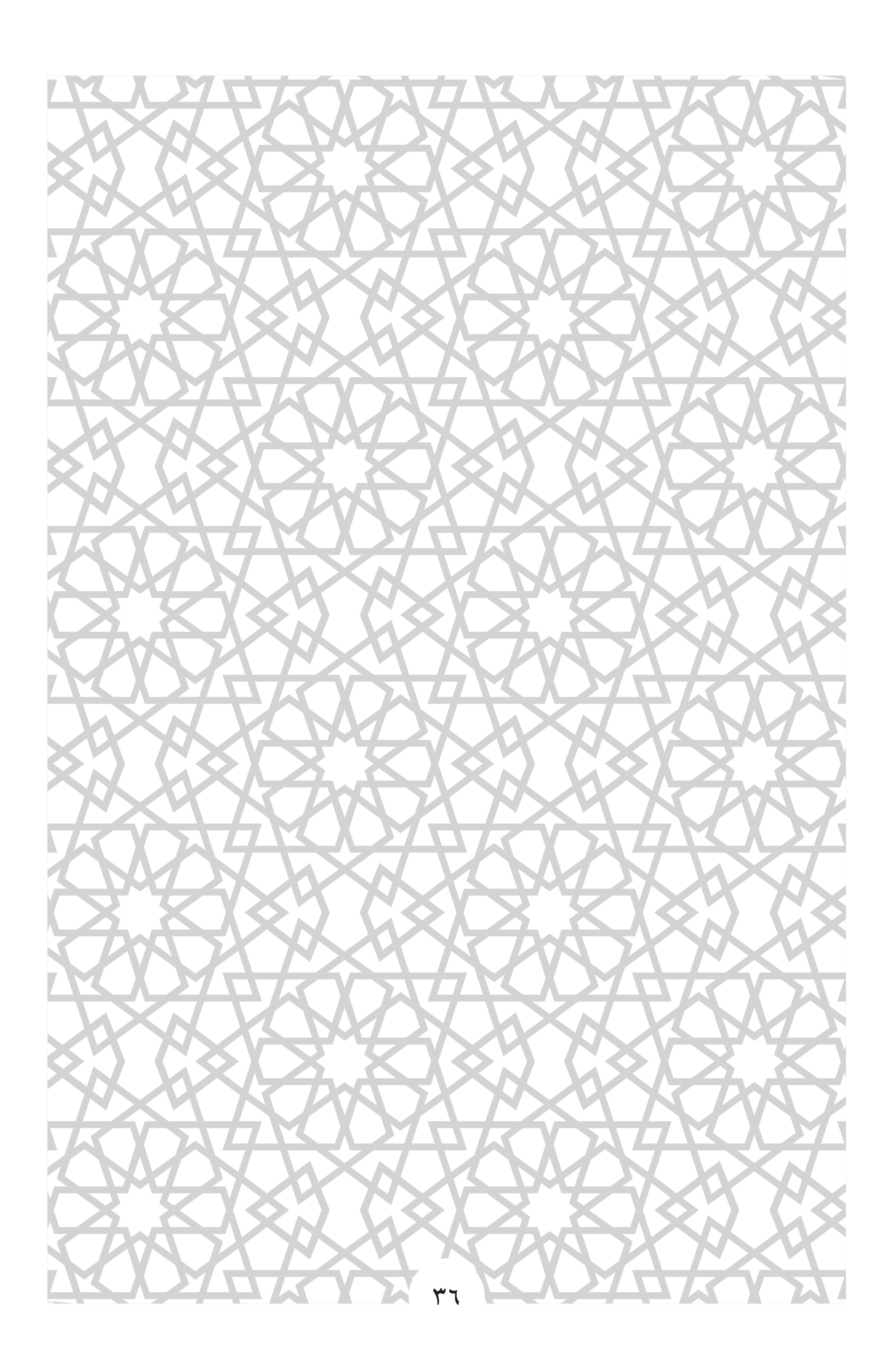
(٢) شرح البرهان، للأبياري ٣/ ١٧٣.

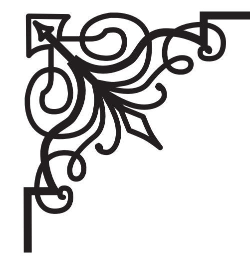
(٣) شفاء الغليل، للغزالي، ص١٥٤-١٥٥.

التحريم إلى النقود من غير الذهب والفضة من باب قياس الشــبه ولو لم تثبت مناسبة عندهم.

رابعًا: الموقف من تعليل الأصناف الأربعة

إن الموقــف الــذي يميل له هذا القــول هو إما قصر الحكــم على الأصناف الأربعة، أو تعديتها إلى غيرها بســبب ثبوت نصٍّ آخر أو قياس شبه، لا بسبب وجود مناسبة يبنون عليها حكم القياس.






المبحث الثاني

نقد قول جهالة الحكمة

هناك عددٌ من العلماء انتقدوا هذا القول سابقًا، **ومن أبرز الناقدين لهذا القول:**

١- شيخ الإسلام ابن تيمية ت ٧٢٨هـ

ولابن تيمية عددٌ من الكتابات يقرر فيها إثبات صفة الحكمة وأهمية تقصيد الأحكام وإثبات صحة أصل التحسين والتقبيح عقلًا، وتسوية الشريعة بين المتماثلات، وتفريق الشريعة بين المختلفات، وليس المقام هنا لبحث هذه الأصول. وإنما الحديث عن ثبوت المصالح والمفاسد في هذه المسألة المعينة مسألة الربا.

قال ابن تيمية: «فإن القياس الذي يوجد فيه الوصف المشترك من غير نظر إلى ما بين الموضعين من الفرق المؤثر هو مثل قياس الذين قالوا: إنما البيع مثل الربا، نظرًا إلى أن البائع يبادل بماله ليربح، وكذلك المربي، ولقد سرى هذا المعنى في نفوس طوائف حتى بلغني عن بعض المرموقين أنه كان يقول: لا أدري لم حرم الربا. ويرى أن القياس تحليله، وإنما يعتقد التحريم اتباعًا فقط، وهذا المعنى الذي قام في نفس هذا هو الذي قام في نفوس الذين قالوا: إنما البيع مثل الربا. فليُعَزِّ مثل هذا نفسه عن حقيقة الإيمان والنظر في الدين، وإن لم يكن عن هذه المصيبة عزاء، وليتأمل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ

ﵟٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚﵞ [البقرة: ٢٧٥]، فلينظر هل أصابهم هذا التخبط الذي هو كمسّ الشيطان لمجرد أكلهم السحت أم لقولهم الإثم مع ذلك وهو قولهم: إنما البيع مثل الربا؟ فمن كان هذا القياس عنده متوجهًا وإنما تركه سمعًا وطوعًا، ألم يكن هذا دليلًا على فساد رأيه ونقص عقله وبعده عن فقه الدين؟ نعم، من قال هذا قال القياس ألَّا تصح الإجارة... وكذلك يرى أن القياس ألَّا تصح الحوالة... وألَّا يصح القرض في الربويات... ثم إن كان مثل هذا القياس إذا عارضه نص ظاهر أمكن تركه عند معتقِد صحته، لكن إذا لم ير نصًّا يعارضه فإنه يجر إلى أقوال عجيبة تخالف سنة لم تبلغه أو لم يتفطن لمخالفتها... وهذا باب واسع، وما نحن فيه [أي مسألة التحليل في النكاح] منه لكنه أقبح وأبين من أن يخفى على فقيه كما خفي الأول على بعض الفقهاء»[(١)].

وقال في تفسير آيات أشكلت: «وقد كان من العلماء المشهورين في زماننا غير واحد يقولون: لا نعرف حِكم تحريم الربا، وذلك أنهم نظروا في جملة ما يحرم، فلم يروا فيه مفسدةً ظاهرة»[(٢)].

وقال في سياق حديثه عن حكمة تحريم ربا الفضل: «ولما خفيت علة تحريم الربا [يعني ربا الفضل] أباحه مثل ابن عباس حبر الأمة ومثل ابن مسعود، فإن الحنطة الجيدة والتمر الجيد يقال لصاحبه: ألغ صفات مالِكَ الجيدة...»[(٣)].

وقال: «وتحريم النسأ متفق عليه بين الأمة، وتحريم التفاضل يدًا بيد قد ثبت فيه

---

(١) بيان الدليل على بطلان التحليل، لابن تيمية، ص١٩٦–١٩٨. وهذا الكتاب –ومنه هذا النقل– اشتد فيه ابن تيمية رحمه الله على مخالفه، وهذا الكتاب من أوائل مؤلفاته، كما قرره محقق الكتاب ص١٤.

(٢) تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٥٩٨.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ٦٢٠.

أحاديث صحيحة وقال به جمهور الأمة، ولكن لله ولرسوله في الشريعة من الحكمة البالغة والنعمة التامة والرحمة العامة ما قد يخفى على كثير من العلماء»[1].

٢- كل من أثبت حكمةً فإنه يعدّ مخالفًا لهذا القول ضمنًا

وبيـــان ذلك أن هذا القول: إنما دفع مقرريه إلى القول به أنهم لم يجدوا حكمةً يثبتوها، ولو ثبت لديهم مقصدٌ صحيح لقالوا به.

ولهذا فإن كل من أثبت مقصدًا صحيحًا لتحريم الربا فإنه يعدُّ مخالفًا لهذا القول ضمنًا، لأن حقيقة هذا القول هي عدم إثبات المقصد، وليس عدم إثبات المقصد إثباتًا للعدم، ولا نـحتاج لنقض هذا القول أكثر من إثبات مقصد صحيح.

كما يمكن نقد القول من خلال عدد من الأدلة والاعتراضات إجمالًا:

١- الأصل في المصالح التي شـــرعت لأجلهـــا الأحكام أن تكون مصالح معروفـــة يمكن طلبهـــا وتكثيرها، والأصل في المفاســـد التي حرمت لأجلها المنهيات أن تكون مفاسد معروفة يمكن درؤها والهرب منها.

٢- هـــذا القول يُضعـــف قاعدة: العبرة فـــي العقود بمقاصدهـــا ومعانيها لا بألفاظها ومبانيها. في أبواب الربا.

٣- هذا القول يُضعف تحريم الحيل في باب الربا، وهو أصلٌ معلومٌ مشتهر عند الصحابة والتابعين وأئمة الفقه وأعلامه.

٤- هذا القول حقيقته نفـــي العلم بالحكمة، فمتى وُجـــد من يُثبت حكمةً لتحريم الربا بدليل صحيح وظاهر كان هذا كافيًا في رده على هذا القول. وفي المقابل فإن هذا القول خيرٌ وأولى من إثبات الحِكم الضعيفة.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٩/ ٤٧٠.

وأما الرد على أدلة القول تفصيلًا، فهي كما يأتي:

مناقشة الدليل الأول: الاستدلال بضعف ما ذكره كثير من العلماء من مقاصد وحكم

فيجاب عنه بالتسليم بأن هذا صحيح في مقابلة الحكم الضعيفة والمرجوحة، وأما إذا أثبتت حكمة أو مصلحة قوية فهي مقدّمةٌ على القول بجهالة الحكمة، ويبقى الشأن حينئذ في صحة الحكم والمقاصد الأخرى.

مناقشة الدليل الثاني وهو كون أحكام الربا جاءت على خلاف القياس والمعهود في الشريعة

فيجاب عنه بالتسليم بأن أحكام الربا قد جاءت مخالفة لقياسٍ ولمعهودٍ في الشريعة كما ذُكر، ولكنها لم تخالفه إلا **لأجل اندراجها في قياس آخر من قياسات الشريعة ومعهودها.**

والشريعة قد ترعى قياسًا ومعهودًا ومصلحةً وقاعدةً على حساب قياسٍ ومعهودٍ ومصلحةٍ وقاعدةٍ أخرى، لكونها أرجح منها وأعظم وأصلح.

وهذا ما جعل بعض العلماء يرى اندراج الربا في قاعدة الظلم، وبعضهم يرى اندراجه في قاعدة أكل المال بالباطل، وبعضهم يرى اندراجه في قاعدة ربح ما لم يُضمن، وبعضهم يرى اندراجه في قاعدة الإحسان الواجب أو غير ذلك من قواعد الشريعة التي دلت عليها أدلة أخرى.

والمقصود هنا بيان أن أحكام الربا جاءت **وفقًا** لقياسٍ آخر في الشريعة، والناظرون في مقصد الربا وحكمته يختلفون في بيان ما هو هذا القياس الآخر على تفصيل واختلاف فيما بينهم.

قال ابن تيمية رحمه الله: «ونحن قد بينا في غير هذا الموضع أن الأدلة الصحيحة

لا تتناقض، فلا تتناقض الأدلة الصحيحة العقلية والشـرعية ولا تتناقض دلالة القياس إذا كانت صحيحة ودلالة الخطاب إذا كانـت صحيحة. فإن القياس الصحيح حقيقة [لعلها: حقيقته] التسـوية بين المتماثلين، وهذا هو العـدل الذي أنزل الله به الكتب، وأرسـل به الرسل، والرسـول لا يأمر بخلاف العدل، ولا يحكم في شيئين متماثلين بحكمين مختلفين، ولا يحرم الشيء ويحل نظيره. **وقد تأملنا عامة المواضع التي قيل: إن القيـاس فيها عارض النص وإن حكم النص فيها علـى خلاف القياس، فوجدنا ما خصه الشارع بحكم عن نظائره، فإنما خصه به لاختصاصه بوصف أوجب اختصاصه بالحكـم**، كما خص العرايا بجواز بيعها بمثلها خرصًـا، لتعذر الكيل مع الحاجة إلى البيع، والحاجة توجب الانتقال إلى البدل عند تعذر الأصل، فالخرص عند الحاجة قام مقام الكيل، كما يقوم التراب مقـام الماء، والميتة مقام المذكى عند الحاجة. وكذلك قول من قـال: القرض أو الإجـارة أو القراض أو المسـاقاة أو المزارعة ونحو ذلك على خـلاف القياس، إن أراد به أن هذه الأفعال اختصـت بصفات أوجبت أن يكون حكمها مخالفًا لحكم ما ليس مثلها، فقـد صدق، **وهذا هو مقتضى القياس**، وإن أراد أن الفعلين المتماثلين حكم فيهما بحكمين مختلفين، فهذا خطأ، ينزه عنه من هو دون الأنبياء صلوات الله عليهم. ولكن هذه الأقيسة المعارضة هي الفاسدة، كقياس الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقياس الذين قالوا: **(أتأكلون ما قتلتم، ولا تأكلون ما قتل الله؟!) يعنون الميتة، وقال تعالى:** ﴿وَلَا تَأۡكُلُواْ مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٞۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ ١٢١﴾ [الأنعـام: ١٢١]، **ولعل من رزقه الله فهمًا، وآتاه من لدنه علمًا، يجد عامة الأحكام التي تعلم بقياس شرعي صحيح يدل عليها الخطاب الشرعي، كما أن غاية ما يدل عليه الخطاب الشرعي هو موافق للعدل الذي هو مطلوب القياس الصحيح**»[1].

(١) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، ٢/ ١٦١-١٦٢. ومجموع الفتاوى، ٢٢/ ٣٣٢-٣٣٤.

وقال العز بن عبد السلام: «اعلم أن الله تعالى شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة، تجمع كلَّ قاعدة منها علةٌ واحدةٌ، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقةٌ شديدةٌ أو **مفسدةٌ تربي على تلك المصالح**. وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد في الدارين أو في إحداهما، تجمع كلَّ قاعدة منها علةٌ واحدةٌ، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقةً شديدةً أو **مصلحةً تربي على تلك المفاسد**. كل ذلك رحمةً بعباده ونظرًا لهم ورفقًا بهم، ويعبّر عن ذلك كله بما خالف القياس، وذلك جارٍ في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات»[(١)].

مناقشة الدليل الثالث- الإيماء الوارد في قول الله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ﴾ [البقرة: ٢٧٥]

فيجاب عنه بأن الله سبحانه وتعالى قد أجاب اعتراض المشركين على تحريم الربا، بجواب تعبدي وهو أن الله أحل البيع وحرم الربا، لأن كلامهم في سياق الاعتراض على الله، لا سؤال طلب علم من الله، فهم يأكلون الربا ويقولون: إنما البيع مثل الربا. ولو أنهم التزموا أمر الله فكفُّوا عن أكل الربا ثم سألوا عن الفرق بين البيع والربا سؤال طلب واستفهام -لا سؤال اعتراض وإنكار- لكان حريًّا بهم أن يجابوا عن استفهامهم.

والله سبحانه وتعالى قد أجاب عن أسئلة الصحابة في غير موضع من كتابه الكريم، كقوله سبحانه: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾ [البقرة: ١٨٩]، ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ فِى يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ ﴾ [النساء: ١٢٧]، ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ﴾ [النساء: ١٧٦]، ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام، ٢/ ٢٨٣.

ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَا ﴾ [البقرة: ٢١٩]، **وغير ذلك من آيات القرآن الكريم.**

ولما استشكل أصحاب رسول الله ﷺ قول الله تعالى: ﴿ وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ يُحَاسِبۡكُم بِهِ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، **أمرهم رسول الله ﷺ أن يقولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير. فأنزل الله التخفيف بعدها في الآيتين الأخيرتين:** ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ٢٨٥ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعۡفُ عَنَّا وَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَآۚ أَنتَ مَوۡلَىٰنَا فَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٢٨٦ ﴾ [البقرة: ٢٨٥ - ٢٨٦][1].

وأما أسئلة الاعتراض على الله فإنه سبحانه وتعالى: ﴿ لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ ٢٣ ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، **ولذلك فإن الله سبحانه وتعالى لا يجيب على أسئلة التعنت والاعتراض كما جاء في غير موضع من القرآن الكريم، كقوله سبحانه:** ﴿ وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَٰتٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٞ مُّبِينٌ ٥٠ ﴾ [العنكبوت: ٥٠]، ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلۡوَعۡدُ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٢٥ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡعِلۡمُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٞ مُّبِينٞ ٢٦ ﴾ [الملك: ٢٥ - ٢٦]، ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأۡسَنَاۗ قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ فَتُخۡرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَخۡرُصُونَ ١٤٨ ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدۡنَا مِن دُونِهِۦ مِن

---

(١) **انظر الحديث مطولاً في صحيح مسلم، وقد رواه أبو هريرة رضي الله عنه، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب قوله تعالى:** ﴿ وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ ﴾. ١/ ٦٦.

شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٣٥﴾﴾ [النحل: ٣٥].

تنبيه: مما يؤخذ على بعض الرادّين على هذا القول أن بعضهم يرد على هذا القول بإثبات حكم مقاصدية ضعيفة لا تصمد عند النقد والتحليل، وهذه الحكم لا يعجز أحد أن يأتي بمثلها وأضعافها، ولكنها في نهاية الأمر ضعيفة.

ومن ذلك أن الجويني في البرهان لما قرر أن تحريم الربا في الأصناف الستة لا إخالة فيه ولا مناسبة، رد عليه الأبياري شارح البرهان بإثبات وجود مناسبة، وهي مناسبة التشريف[1]، وهذه المناسبة التي ذكرها مناسبةٌ ضعيفة يتبين لقارئها أن رأي الجويني بجهالة الحكمة أولى من القول بها واعتمادها.

والناظر متى لم يتبين له مناسبةٌ ومقصدٌ صحيحٌ قويٌّ يُعتمد عليه، فإن هذا القول يعدُّ ملاذًا له يرجع إليه، وحبلًا يستمسك به، كما هو صنيع عدد من الأئمة قبلُ، والقول بهذا الرأي –ولو جزئيًّا في بعض أحكام الربا– خيرٌ من القول بحِكمٍ ومقاصد ضعيفةٍ، لأن هذه المقاصد الضعيفة تُنقصُ قدرَ الشريعة في عين مطالعها أكثر مما تورثه من تعظيم الشريعة، والله أعلم.

---

(١) سيعقد الكتاب لاحقًا فصلًا كاملًا لمناقشة هذا المقصد، ونقده، وفيه نصوص الأبياري.

الفصل الثاني

حكمة استقرار الأثمان

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: بيان حكمة استقرار الأثمان، وتحته مطالب:

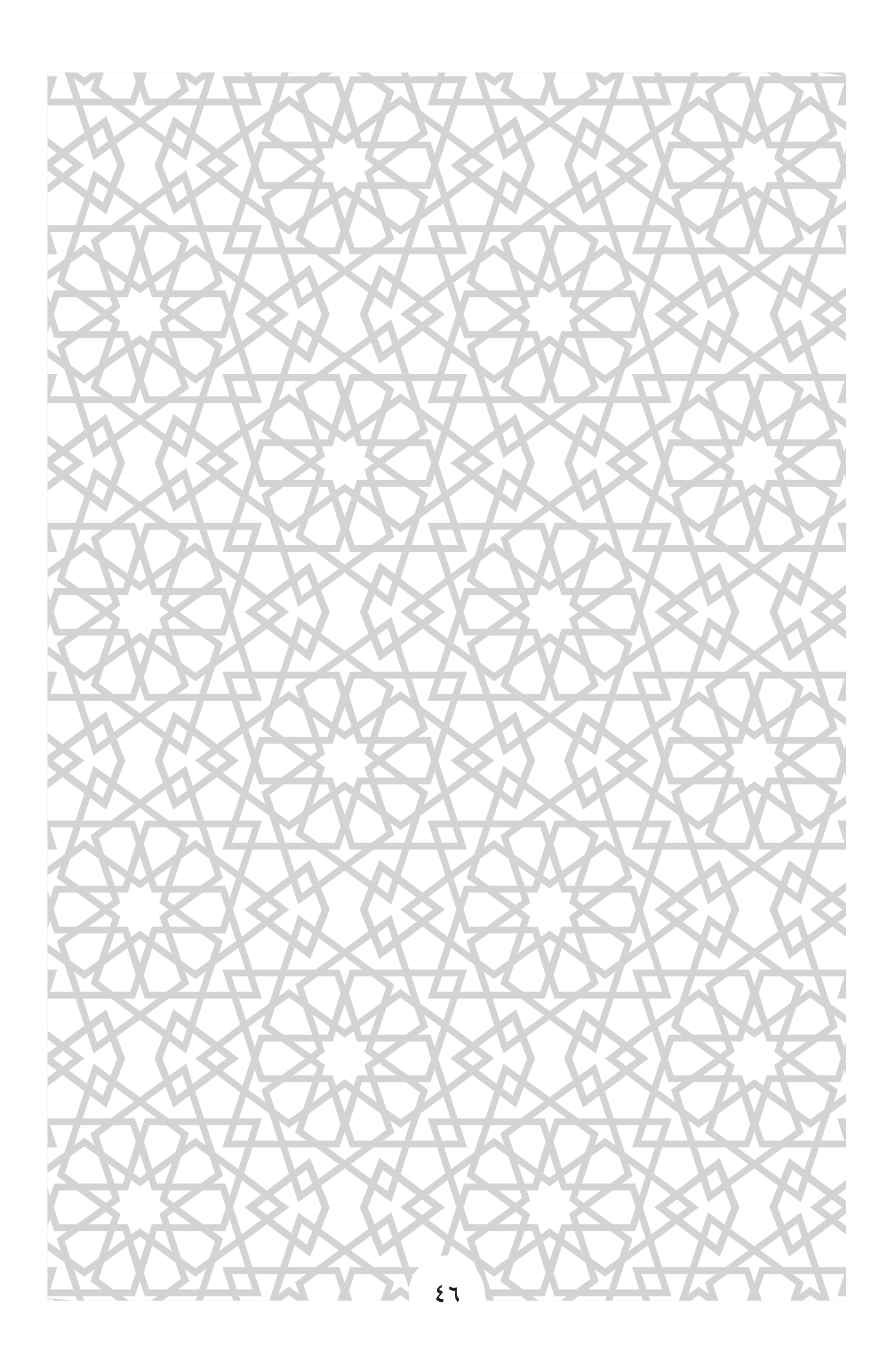
المطلب الأول: شرح حكمة استقرار الأثمان.

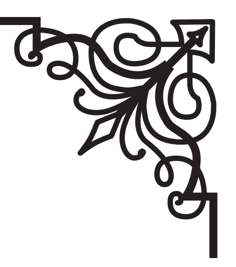
المطلب الثاني: مقررو حكمة استقرار الأثمان.

المطلب الثالث: أدلة حكمة استقرار الأثمان.

المطلب الرابع: فقه حكمة استقرار الأثمان.

المبحث الثاني: نقد حكمة استقرار الأثمان.



المبحث الأوّل

بيان حكمة استقرار الأثمان

المطلب الأول: شرح حكمة استقرار الأثمان

هذه الحكمة تجعل المقصدَ من تحريم ربا البيوع في الأثمان تحقيقَ الاستقرار في الأثمان، وترجع أهمية استقرار الأثمان لكونها معيارَ القيم وعوض المتلفات ومستودع الثروات.

وخلاصة هذه الحكمة: أن إباحة ربا الفضل والنسيئة في النقدين يؤدي إلى الاتجار فيهما، والاتجار فيهما يخرجُهما عن كونهما ثمنًا، ويصيّرهما سلعة من السلع، وكونهما سلعة يؤدي إلى عدم استقرار ثمنهما، وفي عدم استقرار قيمة الأثمان مفسدةٌ عامة على الناس، إذ لن يكون لهم مرجع في تقييم الأشياء إذا كان الثمن مضطربًا.

قال ابن تيمية رحمه الله: «ولكن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدودًا مضبوطًا، لا ترتفع قيمته ولا تنخفض، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع، والحاجة إلى أن يكون للناس ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة عامة... **ولو أبيحت التجارة في الأثمان مثل أن يبيع دراهم بدراهم إلى أجل لصارت الدراهم سلعة من السلع وخرجت عن أن تكون أثمانًا**... وهذا معنى معقول

في الأثمان مختص بها»[1].

وقال ابن القيم رحمه الله مبينًا المفسدة في ارتفاع قيمة الثمن وانخفاضه: «إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض، فتفسد معاملات الناس، ويقع الخلف ويشتد الضرر كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح فعمّ الضرر وحصل الظلم، ولو جعلت ثمنًا واحدًا لا يزداد ولا ينقص بل تقوّم به الأشياء ولا تقوّم هي بغيرها لصلح أمر الناس... فالأثمان لا تقصد لأعيانها، بل يقصد التوسل بها إلى السلع، فإذا صارت في أنفسها سلعًا تقصد لأعيانها فسد أمر الناس»[2].

نطاق حكمة استقرار الأثمان

نطاق هذه الحكمة بيان مقصد تحريم ربا البيوع نسيئةً وفضلًا في الأثمان.

إن نطاق هذه الحكمة –كما هو ظاهر– يتمحور حول التعليل بمطلق الثمنية، ولا علاقة لهذه الحكمة بالتعليلات الأخرى غير مطلق الثمنية، كالتعليل بالكيل أو بالوزن أو بالطعم أو بالقوت أو بجوهر الثمنية (أي خلقة الثمنية) أو بغير ذلك.

فمن لم يجعل مطلق الثمنية علةً في الربا فلا يتوجه على تعليله النظرُ إلى حكمة استقرار الأثمان.

وتوضيح ذلك:

أن علة الكيل أو الوزن لا ينبني عليها جريان ربا البيوع في الأثمان، فلا يصح أن يقال: إن الشريعة قصدت بتحريمها الربا في **المكيلات والموزونات** استقرارَ الأثمان.

---

(١) تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٦١٤-٦١٦.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٢/ ١٣٢.

وكذلك لا يصح أن يقال: إن الشـريعة قصدت بتحريمها الربا في **المطعومات** من الفواكه والخضر والحبوب واللحوم مثلًا استقرار الأثمان.

وكذلـك لا يصح أن يقال: إن الشـريعة قصدت بتحريمهـا الربا في **الأقوات** استقرار الأثمان.

وكذلك لا يصح أن يقال: إن الشريعة قصدت بتحريمها الربا في **جوهر الأثمان** (وهما الذهب والفضة فقط) استقرار الأثمان عمومًا التي يتداولها الناس ولو لم تكن ذهبًا وفضة.

فتبين أن حكمة استقرار الأثمان لا تلائم القولَ بتعليل آخر غير مطلق الثمنية.

المطلب الثاني: مقررو حكمة استقرار الأثمان

أقدم من قرر هذه الحكمـة بظهور ووضوح هو ابن تيمية، ولعل ابن تيمية هو **أول من تحدث عن مصلحة استقرار الأثمان وربطها بتحريم الربا**.

ومـع أن الإمام مالك علل -في رواية- بمطلق النقدية في الذهب والفضة، إلا أني لم أجد عند المالكية حديثًا عن مصلحة استقرار الأثمان.

والغزالي كذلك لـه كلام حول كـون الاتجار في النقـود مخالفٌ لمقصود خلقتهما، إلا أن بين رأيه وبين رأي ابن تيمية فرقًا سيُبيّن لاحقًا.

١- ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)

وأبرز كتابات ابن تيمية التي قررت هذه الحكمة بوضوح:

أ- كتاب: تفسير آيات أشكلت.

ومما يحسن التنبيه له أن كتاب تفسير آيات أشكلت من كتب الشيخ المتأخرة،

إن لم يكن آخرها[1].

وقد أسـهب ابن تيمية في هـذا الكتاب عند حديثه عن آيات الربا في سـورة البقرة[2]، وكعادته فقد استطرد إلى عدد من الموضوعات أثناء حديثه.

ب- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.

وقد تكلم ابن تيمية عن هذا الموضوع في فتوى عن جريان الربا في الفلوس، في مجموع الفتاوى ٢٩/ ٤٦٨-٤٧٤.

قال ابن تيمية: «والتعليـل بالثمنية تعليل بوصفٍ مناسـب، فإن المقصود من الأثمان أن تكون معيارًا للأموال يتوسل بها إلى معرفة مقادير الأموال، ولا يقصد الانتفاع بأعيانها، **فمتى بيع بعضها ببعض إلى أجل قصد بها التجارة التي تناقض مقصود الثمنية،** واشـتراط الحلول والتقابض فيها هو تكميل لمقصودها من التوسـل بها إلى تحصيل المطالب، فإن ذلك إنمـا يحصل بقبضها لا بثبوتها في الذمة، مع أنها ثمن من طرفين، فنهى الشارع أن يباع ثمن بثمن [في الطبعة: بـمثن. وهو خطأ] إلى أجل»[3].

وقال ابن تيمية: «فلا يباع ثمن بثمن إلى أجل، كما لا يباع كالئ بكالئ، لما في

(١) قال محمد بن رشـيّق تلميذ ابن تيمية في سياق مؤلفات الشيخ في التفسير: «ثم لما حبس فـي آخر عمره، كتبت لـه أن يكتب على جميع القرآن مرتبًا على السـور، فكتب يقول: إن القرآن فيه ما هو بيّن في نفسـه وفيه ما بيّنه المفسـرون في غير كتاب، ولكن بعض الآيات أشـكلت على جماعـة من العلمـاء، فربما يطالع الإنسـان عليها عدة كتـب ولا يبين له تفسـيرها... فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل، لأنه أهم من غيره» اهـ. من كتاب أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، لابن رشيّق، وقد طبع ضمن الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، جمع محمد عزير شمس والعمران، ص٢٨٣-٢٨٤.

(٢) وهو في المطبوع من ٢/ ٥٧٤-٢/ ٧٠٣.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٩/ ٤٧١-٤٧٢.

ذلك من الفساد والظلم **المنافي لمقصود الثمنية**، ومقصود العقود»[١].

٢- ابن القيم (ت٧٥١هـ)

وأبرز كتاباته التي قررت هذه الحكمة بوضوح:

أ- كتاب: إعلام الموقعين عن رب العالمين.

وقد تحدث عن حكمة الربا[٢] وكون تحريمه على وفق القياس المعقول[٣]، وأغلب كلامه عن الربا في هذا الموضع تلخيصٌ لكلام ابن تيمية في كتابه تفسير آيات أشكلت.

ب- كتاب: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

وكلامه فيه عارض أثناء حديثه عن مهام المحتسب، فقال: «ويمنع [أي المحتسب] صاحب كل صناعة من الغش في صناعته، ويمنع من إفساد نقد الناس وتغييرها، ويمنع من جعل النقود متجرًا، فإنه بذلك يدخل على الناس من الفساد ما لا يعلمه إلا الله، **بل الواجب أن تكون النقود رؤوس أموال يتجر بها ولا يتجر فيها**، وإذا حرم السلطان سكة أو نقدًا منع من اختلاطه بما أذن في المعاملة به»[٤].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٩/ ٤٧٢.

(٢) كلام ابن القيم عن حكمة تحريم الربا ضمن فصل طويل يهدف إلى إثبات كون الأحكام الشرعية جاءت على وفق القياس والرد على من ادعى خلافه (استغرق هذا الفصل ما يزيد على مائة صفحة من المطبوع ١/ ٤٣١-٢/ ١٥٣). وخلاصة الفصل أن ابن القيم أصّل الموضوع ثم ذكر اعتراضًا لأحد الخصوم الذين يثبتون أن من الأحكام ما ثبت خلاف القياس، وذكر المعترض فيه أكثر من مائة مسألة مخالفة للقياس (حسب رأي المعترض انظرها في ٢/ ٣٤-٣٨) منها مسألة الربا، ثم ساق ابن القيم جواب الاعتراض إجمالًا ثم تفصيلًا، مسألةً مسألةً إلى آخر الفصل، وفي ضمن جوابه التفصيلي تحدث عن حِكم الربا.

(٣) حديثه عن مسألة الربا وكونها على وفق القياس في ٢/ ١٢٨-٢/ ١٤٣.

(٤) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن القيم، ٢/ ٦٢٨-٦٢٩.

ملحوظات

أولًا: الفــرق بين هذه الحكمة وحكمة مخالفــة الخِلقة التي قررها الغزالي في إحياء علوم الدين[١]:

قــال الغزالي: «وكل من عامــل معاملة الربا على الدراهــم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم، لأنهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما، إذ لا غرض في عينهما، فإذا اتجر في عينهما فقد اتخذهما مقصودًا على خلاف وضع الحكمة، إذ طلبُ النقد لغير ما وُضع له ظلم»[٢].

وعند التأمل فإن عبارة الغزالي هذه تنهى وتذم من اتجر في الدراهم والدنانير، وهذا القــدر متفق عليه بين ابن تيميــة والغزالي، ويختلفان فــي مقصود النهي عن الاتجار في الدراهم والدنانير، فســبب النهي عند الغزالي لأنه خالف المقصود من خلقهما وســيطًا، **وليس ســبب نهي الغزالي راجعًا لتحقيق مصلحة الاســتقرار في الأثمان وعدم اضطراب المعيــار القيمي لهما**. وهذا وجه اختــلاف تعليل الغزالي عن حكمة استقرار الأثمان عند ابن تيمية، وبعبارة أخرى فإن **وصف الخِلقة** وصفٌ مؤثر عند الغزالي، فمرجع الذم عنده أنه اســتعمل النقد في غير ما خلق لأجله، وهو كفــرانٌ لنعمة الله. وأما ابن تيمية فمرجع الذم عنده أنه اســتعمل النقد فيما يُســبب مفسدةً اقتصاديةً.

ثانيًا: الفرق بين هذه الحكمة وحكمة مكافحة التضخم:

ظهرت بعض الآراء التــي تجعل الحكمة في تحريم الربــا مكافحة التضخم

---

(١) سيناقش البحث عند الحديث عن نظرية مخالفة الخلقة –وهي رأي الغزالي– أوجه الاتفاق والاختلاف بين رأيه ورأي ابن تيمية وابن القيم.

(٢) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩٢. الجديع ٣١.

أو تقليل حدوثه. والتضخم يعني انخفاض قيمة العملة، وارتفاع أسـعار السلع. وهو عند من يقرره يعد وجهًا من وجوه الظلم في النقود، **لأنه يؤثر على ملاك النقود سـلبًا** بدون عملٍ منهم.

وحكمة اسـتقرار الأثمان تناقش موضوع اضطـراب الأثمان صعودًا وهبوطًا كما يُفهم من عبارة مقرريها، وليس مرادها مناقشـة التضخم وهو الانخفاض الدائم لقيمة العملة. وبين اضطراب الأثمان وبين انخفاض قيمتها فرق.

المطلب الثالث: أدلة حكمة استقرار الأثمان

يظهر من كلام شيخ الإسـلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله أنهما بنيا هذه الحكمة على مقدمات ثم نتيجة:

المقدمة الأولى: من الحاجات العامة: **التقويم في الأموال**.

المقدمة الثانية: التقويم في الأموال لا يمكن إلا **بثمن تقوّم به الأشياء**.

المقدمة الثالثة: الثمن الذي تقوّم به الأشـياء يجـب أن يكون **معيارًا محدودًا مضبوطًا، لا يرتفع ولا ينخفض**، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسـلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع.

المقدمـة الرابعة: حتى يتحقق كونـه معيارًا محدودًا مضبوطـًا لا يرتفع ولا ينخفض، فلا بد من **منع كون الثمن متجرًا مقصودًا لذاته**.

المقدمة الخامسة: أن منع كون الأثمان متجرًا مقصودًا لذاته **يتحقق بتحريم بيع الأثمان بعضها ببعض نسيئة وفضلًا**.

فالنتيجة: **إن تحريمَ بيع الأثمان بعضها ببعض فضلًا ونسيئةً حاجةٌ عامةٌ تحقق مقصود الثمنية والتقييم والتبادل بين الأشياء**.

المطلب الرابع: فقه حكمة استقرار الأثمان

موقف الحكمة من تجارة العملات

لم يُصرح ابن تيمية بكون التجارة في الأثمان وفقًا لضوابط الصرف مكروهة، إلا أن عددًا من المعاصرين صرحوا بذم الاتجار في العملات وإن انضبط بضوابط الصرف، وأنه مخالف لمقاصد الشريعة أو مخالف لأحكام الشريعة، وذلك أنهم رأوا أن كثرة الاتجار فيها بيعًا وشراءً لأجل الربح من فروقات الأسعار –وإن انضبط بضوابط الصرف– يؤدي إلى اضطراب أسعار العملة (وهي المصلحة نفسها التي قررتها هذه الحكمة مقصدًا لتحريم الربا). وقد تفاوت هؤلاء المعاصرون في الحكم على تجارة العملات بين قائل بالتحريم أو بالكراهة أو بالذم أو بأنها مخالفةٌ لمقاصد الشريعة أو غير ذلك من الأقوال التي تندرج في دائرة ذمها.

وقد أصبحت هذه الحكمةُ (مصلحة استقرار الثمن) اليوم نظريةً من نظريات علم الاقتصاد الإسلامي، ومنظّروها يبيّنون ضرر تسليع النقود، ومخاطر التجارة فيها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغير ذلك، ويذمون اتخاذ النقود متجرًا، معتمدين في ذلك نصوص ابن تيمية وابن القيم وغيرهما.

ومن هؤلاء:

١- شوقي دنيا، في بحثه: المضاربات على العملة، ماهيتها وآثارها وسبل مواجهتها مع تعقيب من منظور إسلامي، وهو بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الحادية عشرة.

٢- أحمد محيي الدين أحمد، في بحثه: المضاربات في العملة والوسائل المشروعة لتجنب أضرارها الاقتصادية، وهو بحث مقدم إلى مجمع

الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الحادية عشرة.

٣- إبراهيم الدعمة، في كتابه تجارة الأسهم والعملات في الميزان، طبعته دار النفائس بعمان، ٢٠٠٨م.

٤- بشر محمد موفق لطفي في كتابه: التداول الإلكتروني للعملات طرقه الدولية وأحكامه الشرعية، (طبعة أولى ١٤٢٩هـ)، تحدث فيه عن: «مأساة تسليع النقود»[١]، وقد عقد فرعًا في بحثه لذكر بعض عواقب ومآلات المضاربة المالية في العملات[٢]، ذكر فيه اثنين وعشرين مفسدة. ثم خلص في نتائج البحث إلى «سادسًا: أن الاتجار بالنقود في الإسلام محرم، ولا يجوز، وهو مظنة غلاء الأسعار، وإنّ فعل ذلك مما نص الفقهاء على تحريمه، ونقصد هنا اتخاذ النقد سلعة تباع وتشترى، أما تبديل النقود ببعضها مثل تبديل الدينار بالدرهم واليورو بالدولار لقضاء حاجات الناس من العملات الأخرى عند السفر وغيره، فهذا الذي تجري عليه أحكام الصرف في الإسلام والتي بسط الفقهاء الحديث عنها في كتب الفقه. وأما ما تحاول بعض المكاتب تلبيسه على بعض العوام من أن تداول النقود والمتاجرة بها جائزة مؤيدين بفتاوى بعض أهل العلم فإن ما يحتجون به هو ما ذكره الفقهاء لأحكام الصرف، ونحن نتكلم هنا عن أمر آخر يختلف تمامًا عن الصرف الذي قصده الفقهاء وقد بينا حكمه»[٣]. وكان من توصيات البحث: «ثالثًا:

---

(١) التداول الإلكتروني للعملات، لبشر لطفي، ص١٨٨.

(٢) التداول الإلكتروني للعملات، لبشر لطفي، ص١٧٩-١٩٠.

(٣) التداول الإلكتروني للعملات، لبشر لطفي، ص٢٠٣.

أوصي بالتنبه إلى المقاصد الشرعية قبل إصدار الحكم، فإن التذرع بإباحة العقد وأصل المعاملة وعدم مراعاة عاقبتها ومآلها قد يعد تعسفًا في استعمال الحق... فعلى الفقيه ألَّا يحصر نفسه في جزئيات العقد والاكتفاء بها دون النظر إلى الكليات والمقاصد الشرعية والسياسة الشرعية»[1].

٥- خليفي عيسى في كتابه: التغيرات في قيمة النقود الآثار والعلاج في الاقتصاد الإسلامي، (طبعة أولى عام ١٤٣٢هـ) حيث عقد فرعًا بعنوان: أهداف النظام النقدي الإسلامي، وقرر فيه من الأهداف: «استقرار قيمة الوحدة النقدية»[2]، ونقل فيها كلام ابن القيم في إعلام الموقعين.

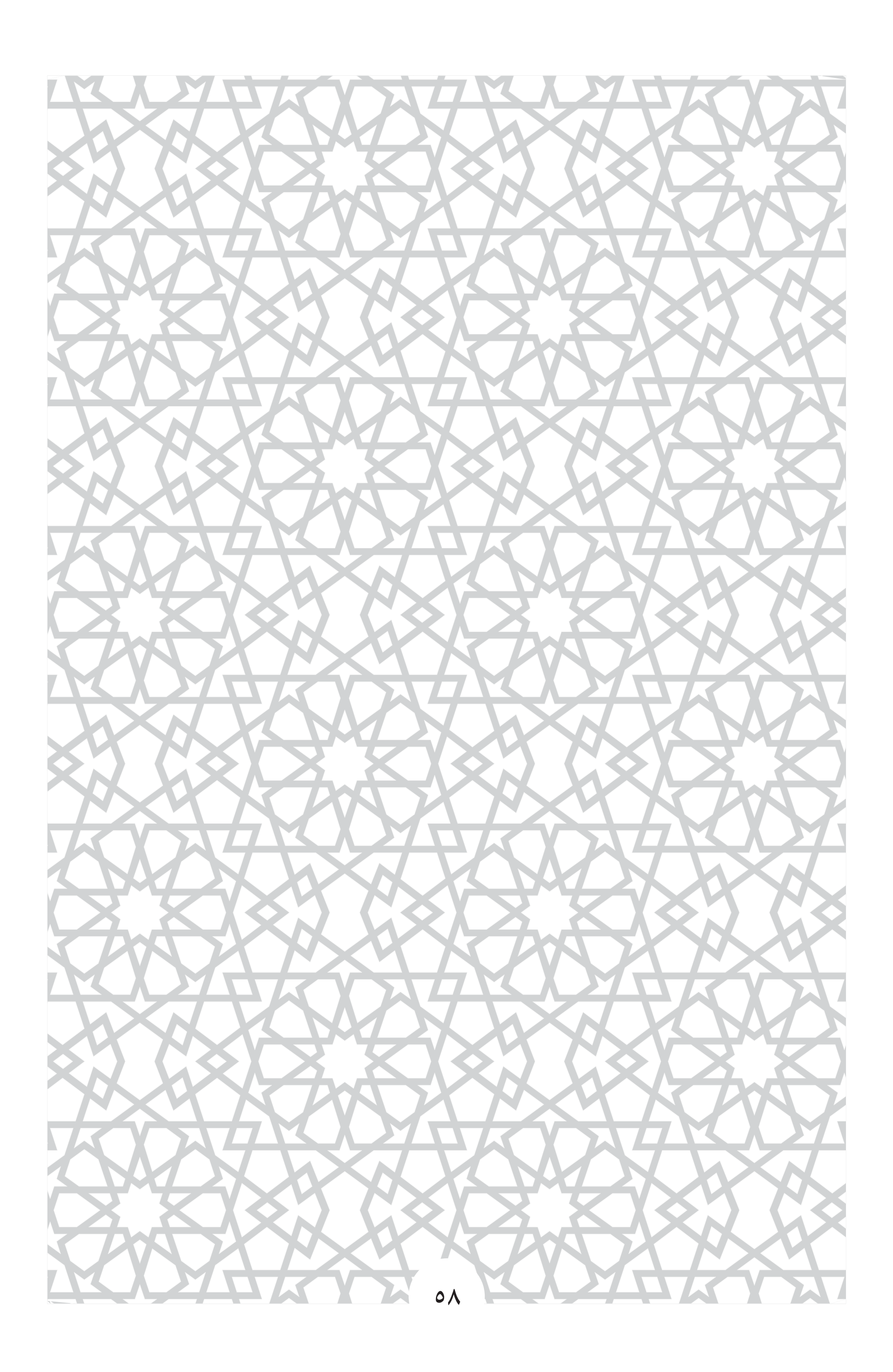
٦- نجيب سمير خريس في كتابه: المتاجرة في العملات تقديرٌ اقتصادي إسلامي، (طبعة أولى عام ١٤٣٣هـ)، حيث عقد فرعًا عن كفاءة النظام النقدي الإسلامي، قال فيه: «من أهم ما يميز أهداف النظام النقدي الإسلامي استقرار قيمة النقود، وهذا هدف لا غنى عنه، فالإسلام أكد بشكل واضح على العدالة والأمانة في كافة المعاملات الإنسانية...»[3].
وقد فرّق في بحثه بين الصرف والمتاجرة في العملات، بأن «المتاجرة في العملات هي طلب العملة لذاتها، لا لاستخدامها في سداد دين أو في شراء أصل ما»[4]، و«غاية المتاجرة في العملات هو المراهنة

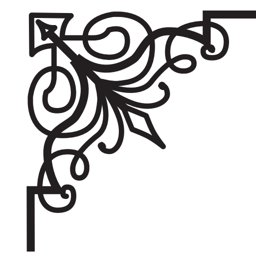
---

(١) التداول الإلكتروني للعملات، لبشر لطفي، ص٢٠٤-٢٠٥.
(٢) التغيرات في قيمة النقود، لخليفي عيسى، ص١٨٢.
(٣) المتاجرة في العملات، لنجيب خريس، ص٦٦.
(٤) المتاجرة في العملات، لنجيب خريس، ص١٨٢.

على تغير سـعر الصـرف»[1]، والباعث على العقد فـي المتاجرة في العمـلات هـو «المضاربة على ارتفاعهـا وانخفاضهـا لتحقيق ربح سـريع»[2]، وخلص في نتيجته إلى أن المتاجـرة في العملات مخالفة للشـريعة الإسلامية لعدد من الأدلة منها تحريم الظلم، وتحريم الفساد فـي الأرض، وتحريم نقص المكيال والميزان، ومقصد صيانة الأموال والأملاك وحرمتها، ومقصد حفظ أموال الأمة، ومقصد أمن الأموال، ومقصد إبعاد الضرر عن الأمـوال[3]. وكان من أبرز نتائج البحث: إن «الاقتصاد الإسلامي لا يقر تسـليع النقود... والمتاجرة في العملات تناقض مقاصد الشريعة كما يتأكد من المباني التشريعية ومقاصدها»[4].

(١) المتاجرة في العملات، لنجيب خريس، ص١٨٦.
(٢) المتاجرة في العملات، لنجيب خريس، ص١٩٧.
(٣) المتاجرة في العملات، لنجيب خريس، ص٢٠٤-٢١٧.
(٤) المتاجرة في العملات، لنجيب خريس، ص٢٢٧-٢٢٨.






المبحث الثاني

نقد حكمة استقرار الأثمان

لقـــد اعتمدت هذه الحكمـــة على عدد من المقدمات التـــي تحتاج لمزيد من التحرير والنظر، إذ إن بعضها صحيح في الجملة، وبعضها غير صحيح.

ولتحرير هذه المقدمات، فإنني سأناقش المسائل الآتية:

المســـألة الأولى: هل ثبات قيمة الأثمان (القوة الشرائية) يُمكن وقوعه؟ وهل يُتصوّر أن يكون معيار القيمة ثابتًا مثل معيار قياس الأطوال أو الأوزان أو المساحات أو الأحجام أو الأوقات؟

المسألة الثانية: هل ثبات الأثمان أو استقرارها مصلحة؟

المسألة الثالثة: إذا كان ثبات الأثمان مصلحةً، فهل هي مقصودةٌ شرعًا؟

المسألة الرابعة: إذا كان ثبات الأثمان مصلحةً مقصودةً شرعًا، فهل تحريم ربا الفضل والنسيئة في الأثمان يحقق هذه المصلحة ويؤدي إلى ثبات الأثمان؟

المسألة الخامســـة -وهي تعبير آخر عن المســـألة الرابعة-: هل اتخاذ النقود متجرًا ينافي مقصود الثمنية؟

فأما المسألة الأولى الذي يظهر أن معيار القيمة لا يُتصوّر أن يكون ثابتًا كمعيار

قياس الأطوال. وذلك أن المعيار القيمي فيه عوضان، والقيمة رقمٌ يحدد النســبة بين العوضيــن، وكلا العوضين له قيمة ترتفع وتنخفض، بحســب الرغبات والحاجات، فحقيقة المعيار القيمي أنه نسبةٌ بين متغيرين، لا بين متغير وثابت.

ومثاله: عند تقييم ســعر المنــزل بالدراهم مثلا، فينبغي أن يُلحظ أنه كما أن المنزل ترتفع قيمته وتنخفض بحســب الرغبــات، فكذلك الدراهــم ترتفع قيمتها وتنخفض بحســب الرغبات. فمن يقيّم المنزل بالدراهم فهو ينسب قيمة المنزل إلى متغيــر (قيمة الدراهم) فيقول قيمته ألف درهم مثلًا. ولو افترضنا –جدلًا– بأن الناس لم تتغير حاجاتها الســكنية ولا رغباتها في المنازل بعرض ولا طلب لمدة شهر مثلًا، ولكن انخفضت قيمــة العملة إلى النصف فإن من الطبيعي أن تكون قيمة المنزل بعد شــهر مقاربة للألفين، لا لســببٍ يعود إلى المنزل –كما هو ظاهر في المثال– وإنما لانخفاض قيمة الدراهم وهي المعيار القيمي.

بخلاف من يقيس مســاحة المنزل، فهو ينسب مساحة المنزل إلى شيء ثابت (وحدة قياس المساحات)، فيقول مساحته ألف متر مربع مثلًا، أو يقيس طوله فيقول خمسون مترًا، أو غير ذلك من النسب إلى شيء ثابت.

ولهذا فإن الناس اليوم كما يقيســون أقيام السلع بالعملات، فإنهم في المقابل يقيســون أقيام العملات بما يكافئها من السلع، أو بغيرها من العملات، فيقولون: إن الدينار الفلاني يساوي كذا درهمًا، وهذا ظاهر.

وهذا راجع إلــى أن القيمة تقيس أذواق الناس ورغباتهــم في العوض الذي يبذلون له الشــيء، وكذلك تقيــس رغباتهم في العــوض الذي يبذلونــه، فالتقييم –حقيقةً– نسبةٌ بين متغيرين.

ومثل قياس القيمة: قياسُ الأمور الذوقية الأخرى كالشِّــعر والجمال وغيرها،

فلا يوجد وحدةٌ ثابتةٌ لقياس شـــاعرية الأديب فيقال: إن شاعريته بلغت رقمًا محددًا، وإنما تعرف بالنســبة إلى متغير آخر، فيقال: فلان شعره قريب من جرير، أو أشعر من الفرزدق، أو أضعف من الأخطل، والنـــاس مختلفون أصلا في المفاضلة بين هؤلاء الشعراء الثلاثة، فهي نســبةٌ إلى متغير. وكذلك الجمال فإن معايير الناس وأمزجتهم مختلفة في قياس الجمال، فما يراه فلان جميلًا لا يراه غيره كذلك.

والخلاصة أنه يُمكن تقســيم المعايير إلى نوعين: النوع الأول منها نســبةٌ إلى ثابت أو معايير ثابتة مثل معيار قياس الأطوال والأوزان والمساحات وغيرها، والنوع الثاني منها نسبةٌ إلى متغير أو معايير تقريبية مثل معيار القيمة والجودة والأدب والشعر والجمال وغيرها.

ومن هنا يظهر أن قــول ابن تيمية لا يخلو من نظر لما قـــال: «ولكن الدراهم والدنانيــر هي أثمان المبيعـــات، **والثمن هو المعيار الذي به يعــرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدودًا مضبوطًا، لا ترفع قيمته ولا تنخفض، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالســلع لم يكن لنا ثمـــن نعتبر به المبيعات، بل الجميع ســلع**، والحاجة إلى أن يكـــون للناس ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة عامـــة، فإنه قد يحتاج إلى بيع ثمن [لعلها: شـــيء] بغير إذن صاحبه، فلا يباع إلا بثمن المثل، كتقويم الشقص على من أعتق نصيبه. والناس يشـــترون بالسعر شـــراء عامًّا، فإن لم يكن سعرٌ لم يُعرف ما لبعضهم عند بعض، وقد يقوّمون بينهم عروضًا وغيرها ممن لا تعدل فيه الأنصباء إلا بالقيمة. ففي الجملة: الحاجة إلى التقويم في الأموال حاجة عامة، **وذلك لا يُمكن إلا بســعر تعرف به القيمة، وذلك لا يكون إلا إذا كان هناك ثمنٌ تقوّم به الأشـــياء وتعتبر، وذلك إنما يكون إذا كان الثمن باقيًا على حال واحدة لا تزداد فيه القيمة ولا تنقص**»[1].

(١) تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٦١٤-٦١٥.

ويظهر كذلك أن قول ابن القيم كذلك لا يخلو من نظر لما قال: «فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، **والثمن هـو المعيار الذي به يُعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكـون محدودًا مضبوطًا لا يرتفع ولا ينخفـض، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسـلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع**، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة، **وذلك لا يكون إلا بثمن تقوّم به الأشياء، ويستمر على حالة واحدة، ولا يقوّم هو بغيره، إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض**، فتفسد معاملات الناس، ويقع الخلف ويشتد الضرر، كما رأيت من فسـاد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح، فعم الضرر وحصل الظلم، **ولو جعلت ثمنًا واحدًا لا يزداد ولا ينقص، بل تقوّم به الأشياء، ولا تقوّم هي بغيرها لصلح أمر الناس**»[1].

ووجه الخطأ –واللـه أعلم– أن معيار القيمة وهي الأثمان، لا يمكن أن يكون ثابتًـا محدودًا مضبوطًا لا يرتفع ولا ينخفض ولا يقوّم بغيره، فهذا أمر غير مقدور ولا ممكن –فضلًا عن كونه غير مأمور به كما سيأتي بيانه.

الفرق بين ثبات الأثمان واستقرار الأثمان:

وتتميمًا لما سبق، فإنه يحسـن التفريق بين أمرين: **الأول**: **ثبات الأثمان** وعدم زيادتها ولا نقصها، والثاني: **اسـتقرار الأثمان** بمعنى إمـكان زيادتها ونقصها ولكن بشكل يسير ومتدرج وفي حدود قليلة ويسيرة.

والثاني: وهو استقرار الأثمان: **ممكن ومقدور في الجملة**، ويمكن المحافظة عليـه عبر عدد من الإجراءات التـي تتخذها الدول للحفاظ على اسـتقرار عملتها، وعدم تذبذبها بشـكل كبير، وهذه الإجراءات التي تتحكم بالعملة ارتفاعًا وانخفاضًا

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٢/ ١٣٢.

واستقرارًا تسمى اليوم في علم الاقتصاد بالسياسات النقدية.

وأما المسألة الثانية وهي: هل ثبات الأثمان أو استقرارها مصلحة أم مفسدة؟

سبق بيان أن ثبات الأثمان لا يُمكن وقوعه، ولكن يبقى السؤال في استقرار الأثمان هل هو مصلحة أم مفسدة في حياة الناس ومعاشهم؟

والذي يظهر أنه يُحتاح فيه إلى التفريق بين المدة القصيرة والمدد الطويلة. وبيان ذلك بأن يقال: بالنظر إلى المدد الطويلة قد يكون ارتفاع العملة هو الأفضل لمصالح الناس، وقد يكون انخفاض العملة هو الأفضل لمصالح الناس، وقد يكون بقاؤها على ما هي عليه هو الأفضل لمصالح الناس. وذلك راجعٌ إلى سياسات الدولة وإمكاناتها في الإنتاج والعمالة والاستيراد والتصدير وسياسة السلم والحرب وغير ذلك من الأمور، فليست الدولة التي يغلب عليها الاستيراد مثل الدولة التي يغلب عليها التصدير، وكذلك يرجع إلى قدر استدانة الدولة، وإلى ارتباط عملتها بغيرها أو تعويم عملتها، وغير ذلك من العوامل التي ترجع إلى ما يسمى بالسياسات الاقتصادية والنقدية، ومصالح الناس فيها تختلف بحسب الأزمان والأمكنة والأحوال.

وأما في الأزمنة القصيرة -خصوصًا القصيرة جدًّا- فإن ارتفاع العملة أو انخفاضها بشكل كبير يؤثر على معايش الناس ومعاملاتهم، فلا شك أن انخفاض عملة أو ارتفاعها بشكل كبير جدًّا خلال فترة أسبوع مثلًا سوف يُحدث اضطرابًا في معاملات الناس، وذلك يعود لأمور -والله أعلم- منها: أن معاملات الناس الحاضرة وشبه الحاضرة -مؤجلة ليوم أو أسبوع مثلًا- أكثر من المعاملات المؤجلة لآمادٍ بعيدة، فإذا حصل التغير في قيمة العملة على زمن طويل فإن المعاملات التي تتأثر بهذا التغير قليلة، بخلاف ما لو حصل التغير في قيمة العملة خلال وقت قصير فإن المعاملات التي ستتأثر بهذا التغير أكثر.

والخلاصة: أن الجزم بأن استقرار الأثمان على ما هي عليه لفترات طويلة يعد مصلحةً فيه نظر، والصحيح بأن مصلحة الناس فيه تختلف باختلاف الزمان والمكان والحال، وأن تقديره يرجع إلى عدد من السياسـات الاقتصادية والنقدية التي تناسب أحوال الناس.

وأما اسـتقرار الأثمان في الفترات القصيرة -وذلـك بمعنى أن يكون تغيرها بشكل متدرج ويسـير- فهذا قد يقال: إنه مصلحة يحسـن مراعاتها، لأن اضطراب الثمن في فترة وجيزة يؤثر على معاملات الناس الحاضرة بشكل كبير.

وتقدير الارتفاع والانخفاض والاستقرار وآماده وسياساته يُرجع فيه إلى أهل الخبرة، ولكن الذي يمكن الجزم به هنا: **أنه لا تصح دعوى أن المصلحة تقتضي أمرًا واحـدًا مطردًا، كاسـتقرار الثمن ولا انخفاضه ولا ارتفاعه، بل هي مختلفة بحسـب الأزمنة والأمكنة والأحوال والآراء، والله أعلم.**

وأما جواب المسـألة الثالثة: فيمكن أن يقال إجمـالًا بأن المحافظة على اسـتقرار الأثمان -إن سُلِّـم بأنه مصلحة- فليس من جنس المصالح التي عهد من الشـارع النظر إليها والمحافظة عليها، بل قد يقال: دعوى أنها مصلحةٌ ملغاة أقرب إلى الأدلة من دعوى أنها مصلحـةٌ معتبرةٌ، للحديث الوارد في النهي عن التسعير.

وبيان ذلك أن يقال: إن محافظة الدولة على اسـتقرار الأثمان وعدم ارتفاعها أو انخفاضهـا هو نوعٌ من تدخل الدولة فيها بالتسـعير، وهـو وإن رآه بعض الناس مصلحة إلا أن الحديث جاء بخلافه.

فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رجلًا جاء فقال: يا رسـول الله سـعِّر، فقال: «**بل أدعو**»، ثم جاءه رجل فقال: يا رسـول الله سـعِّر، فقال: «**بل الله يخفض**

ويرفع، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة»[١].

كمـــا روى أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال الناس: يا رســـول الله، غلا السعر فسعِّر لنا، فقال رســـول الله ﷺ: **«إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمته في دم ولا مال»**[٢].

وروى أبو ســـعيد رضي الله عنه فقال: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ، فقالوا: لو قوّمت يا رسول الله، فقال: **«إني لأرجو أن أفارقكم، ولا يطلبني أحد منكم بمظلمة ظلمته»**[٣].

وهذه الأحاديث كما تنطبق دلالتها على تسعير السلع، فإنها تنطبق كذلك على تسعير الثمن، فإنه أحد عوضي البيع ولا فرق، وتسعير أحدهما لا يختلف عن تسعير الآخر. وحكم تدخل الدولة بتســـعير الأثمان ينطبق عليها مســـألة حكم التسعير عند الفقهاء.

وأما جواب المسألة الرابعة فقد يقال: إن تحريم ربا البيوع في الأثمان لا يحقّق اســـتقرار الأثمان -هذا على التســـليم بأن اســـتقرار الأثمان ممكـــن، وأنه مصلحةٌ، والتسليم بأن هذه المصلحة مقصودة ومطلوبةٌ شرعًا-.

وبتعبيرٍ آخر: على التســـليم بأن اضطراب الأثمان مفســـدة، وأن هذه المفسدة مما نظرت إليه الشـــريعة وقصدت درءه، فيقـــال: تحريم الربا في الأثمان لا يدرأُ هذه المفسدة ولا يدفعها.

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الإجارة، باب في التسعير، ٢/ ٥٩٢.

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في التســـعير، ١/ ٣٥٥، وأبو داود في كتاب الإجارة، باب في التسعير، ٢/ ٥٩٢-٥٩٣.

(٣) أخرجه ابن ماجه في كتاب التجارات، باب من كره أن يسعر، ص٣١٩.

وبيان ذلك من وجوه:

إن الاتجـــار في الأثمان لا يؤدي إلى اضطـــراب أقيامها، بل غايته أن يقال: **إن الإكثار منه بشـــكلٍ مفرطٍ والمبالغةَ فيه قد تؤدي إلى اضطراب أقيامها**. وهذا المعنى لا يختص بالأثمان وحدها، فكثرة الاتجار في الطعام –من خلال بيعه بالنقد وشـــرائه بالنقد– وكثرة الاتجار فـــي الأرضين، والمواد الخام، ومـــوارد الطاقة قد تؤدي إلى ارتفاع أســـعارها. وليس المؤثر في ذلك كون الطعام بيـــع بالطعام أو النقد بيع بالنقد أو الأرض بيعـــت بالأرض أو الخام بيع بالخام، وإنمـــا المؤثر كثرة التداولات على الشيء بشكل مفرط حتى يرتفع سعره سواء بيع بمثله أو بغيره.

ولا فرق في الاتجار بالأثمان –من حيث تأثيره في ارتفاع أقيامها وانخفاضها– بين أن يكون العقد بين ثمنين بشـــكل مباشـــر أو بين ثمنين من خلال توسـيط سلعة بينهما، فأثرهما على أسعار الأثمان متساوٍ أو متقارب.

ولو كانت هذه هي المفســـدة المقصودة بالدرء، لكان تحريم شراء الأثمان إلا لحاجة هـــو الأقرب إلى درئها من تحريم بيع الأثمـــان ببعضها إلا مع الحلول أو مع الحلول والتماثل.

ثـــم إن تحريم ربا البيوع في الأثمان شـــرع والنبي ﷺ لم يضرب عملة خاصة به، بل كان يســـتخدم عملة فارس والروم، كما لم يضرب الخلفاء الراشـــدون عملة خاصة بالدولة الإسلامية، وأول سكٍّ للعملة الخاصة بالدولة الإسلامية كان في العهد الأموي في عهد عبد الملك بن مروان[1]. ويســـتفاد من هذا أن تحريم الربا في النقود

(١) جاء في ذلك عدة آثار رواها البلاذري (ت ٢٧٩هـ) في كتابه النقود، انظر رسالة البلاذري، ضمن رســـائل في النقود العربية والإســـلامية وعلم النميات، جمعها أنســـتاس الكرملي، ص١٣–٢٤.

في المدينة لن يؤثر على عملة فارس والروم باســتقرار ولا باضطراب، وكذلك الأمر في عهد الخلفاء الراشدين. فهل يُمكن أن يقال: إن تحريم الربا قُصِد به ألَّا يظهر أثره إلا بعد ضرب عملة خاصة بالدولة الإســلامية؟! وأنه سياسةٌ نقديةٌ لعملةٍ لم تُضرب بعدُ، بل لم يؤمر شرعًا بضربها.

ولو كانت هذه المفسدة هي المقصودة بتحريم ربا البيوع في الأثمان لكان يلزم أن يسبقها ضربٌ خاص لعملة الدولة الإسلامية، أو على الأقل أمرٌ بذلك إن لم يمكن حصوله، حتى ترتبط بها سياسة نقدية خاصة بالدولة الإسلامية.

ثــم إن قواعد تحريم ربا البيوع لا تمنع الاتجار في الأثمان مطلقًا، وإنما تمنعه على صفة مخصوصة، فبيع الذهب بالفضة حالًّا جائز، واستخراج وصفٍ عامٍ (وهو ذم الاتجار في الأثمان عمومًا) من حالات خاصة (وهي تحريم ربا البيوع في الأثمان) خطأ، وإدخال لما لم يُذم في دائرة الذم الشرعي.

والخلاصة أن (مصلحة اســتقرار الأثمان، ومفسدة تسليع النقود) لا يصح أن توصف بأنها من المقاصد الشرعية في مسألة تحريم الربا،

وثمت مسألة أخرى وهي هل مفسدة تسليع النقود من المقاصد الشرعية التي قصدتها الشريعة في غير مســألة تحريم الربا؟ والذي يظهر أنها ليست كذلك، فليس في موارد الشريعة ما يقررها ويشير إليها،

وأما كونها مصلحةً اقتصاديةً للناس عمومًا فهذا محل بحث ونظر.

وهنا ثلاثة مراتب يحسن التفريق بينها:

الأولى: أن يقال: إن الشــريعة **قصدت بتحريم الربا** تحقيق اســتقرار الأثمان، وعدم تسليع النقود واتخاذها متجرًا، فهذا سبقت مناقشته وبيان خطئه.

الثانيــة: أن يقال: إن الشــريعة **في غير نصوص الربا قصدت** تحقيق اســتقرار الأثمان، وعدم تسليع النقود واتخاذها متجرًا، وهذا لا دليل عليه.

الثالثة: أن يقال: إن من المفاســد المؤثرة على حياة الناس اقتصاديًّا -في نظر باحثٍ اقتصادي- تسليع النقود واتخاذها متجرًا، فهذا الأمر هل هو مفسدةٌ أم لا: هذا محل نظر ونقــاش بين الاقتصاديين، ومن خلال النظر في آرائهم فإن الذي يظهر أنها تختلف باختلاف الأحوال والأزمان والأمكنة والدول والسياسات وغير ذلك. ومن المُمكن قلب الدليل بأن يقال: إن الاتجار في الأثمان لغرض الربح تتحقق به مصالح للناس، فمن ذلك: أن يتوفر للعملات سوقٌ تقضي به الناس حاجاتها، وبيان ذلك أن التجار الذين غرضهم الربح والاتجار لو انصرفــوا عن هذا النوع من التجارة، وبقي فقط الذين غرضهم قضاء حاجاتهم فقط لم تقم بالباقين سوقٌ فاعلةٌ تحقق حاجاتهم ومطالبهم. وقل مثل ذلك في جميع أنواع السلع والتجارات، فلو اقتصر بيع الأرضين على من احتاج نقدًا واقتصر شراؤها على من احتاج سكنًا لم يقم سوق عقاري فاعل كفء، فلذلــك كان دخول التجار الذين يهدفون للربح من أعظم المصالح التي تقوم بها حاجات الناس، فهم وســطاء بين البائعين والمشــترين، يتربصون من وقت إلى وقت، وينقلون من مــكان إلى مكان، يقضي بهم البائع المحتــاج نهمته، ويصبرون حتى يأتيهم المشــتري الراغــب... إلخ من المصالح. ومــن المصالح كذلك تقليل فروقات الأسعار وتخفيض الكلفة على المحتاجين الحقيقيين، فكثرة العروض أمام المحتاج الحقيقي للشــراء يتيح له سعرًا أفضل، والســوق الواسع يمنع من استغلال حاجته، وكذلك من احتاج للبيع فســيجد مشترين كثر، بخلاف السوق الصغيرة فإنه سيضطر للبيع بسعر رخيص لقلة المشترين. وهكذا يتحقق بالسوق الواسعة عددٌ من المصالح. وبغض النظــر عن المعارضات من الجانبين: فإن ممــا يقر به الجميع أن لكل واحد من الخيارين مصالح ومفاســد، وإيجابيات وســلبيات، فبعض الناس قد

يرجح السوق الواسع الكبير المفتوح، وبعض الناس قد يرجح السوق الصغير المغلق المقتصر على الحاجات فقط. **ولكن الذي يقرره هذا البحث**: أنه ليس ترجيح أي منهما يصح أن يقال عنه: إنه هو المأمور به شرعًا أو المقصود شرعًا. بل للناس أن يختاروا أحد الخيارين وأن يضيفوا إليهما خيارات ثالثة ورابعة أو قيودًا إضافية أو غير ذلك مما يحقق مصالحهم، بشرط الالتزام بأحكام التصارف من الحلول أو الحلول والتقابض.

كما يقرر البحث أن فقدان المسلمين لسوق مهمة كسوق النقدين والعملات، يجعل غيرهم يسيطر على هذه السوق، ويتحكم بها، بسبب ظن المسلمين أن الاتجار في النقدين أو الأثمان مذموم شرعًا، وهذا قد يكون وجهًا من أوجه الأمر بها على الكفاية.

ومما يؤكد جميع ما سبق: -وهو أن الأصل الشرعي هو إباحة التجارة في الأثمان لغرض الربح من فروق الأسعار- ما ثبت في السنة التقريرية، إذ قام بها بعض أصحاب رسول الله ﷺ ولم ينههم عن ذلك ولم يذم صنيعهم، بل دلّهم على القدر المحرم، دون زيادة ولا إدخال ما ليس من النهي فيه.

فقد ثبت في الصحيحين عن أبي المنهال قال: كنت أتجر في الصرف، فسألت زيد بن أرقم رضي الله عنه، وفي رواية -عندهما- فسألت البراء بن عازب وزيد بن أرقم عن الصرف؟ فقالا: كنا تاجرين على عهد رسول الله ﷺ، فسألنا رسول الله ﷺ عن الصرف، فقال: «**إن كان يدًا بيد فلا بأس، وإن كان نساء فلا يصلح**»، وفي رواية -عندهما- قال أبو المنهال: باع شريك لي دراهم في السوق نسيئةً. فقلت: سبحان الله! أيصلح هذا؟ فقال: سبحان الله، والله لقد بعتها في السوق فما عابه عليّ أحد، فسألت البراء بن عازب فقال: **قدم النبي ﷺ ونحن نتبايع هذا البيع**، فقال: «**ما كان يدًا بيد فليس به بأس، وما كان نسيئة فلا يصلح**»، والق زيد بن أرقم فاسأله فإنه كان

أعظمنا تجارة، فسألت زيد بن أرقم فقال مثله[1].

ومن فوائد الحديث إباحة الصرف عمومًا وبيان القدر المحرم منه، ومن فوائد الحديث كذلك –وهو ما يتعلق بموضوعنا– إباحة الاتجار في الصرف بغرض الربح، إذ إن فعل زيد بن أرقم والبراء بن عازب رضي الله عنهما وإقرار رسول الله ﷺ يعد أصلًا شرعيًّا في إباحة الاتجار في الصرف لغرض الربح.

---

(١) أخرجه البخاري في مواطن من الصحيح، منها في كتاب البيوع، باب التجارة في البر وقوله: ﴿ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ ٣/ ٥٥، وفي كتاب مناقب الأنصار، باب كيف آخى النبي ﷺ بين أصحابه، ٥/ ٧٠، وأخرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب النهي عن بيع الورق بالذهب دينًا، ٢/ ٦٧٧.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

حكمة الإجراءات التشريفية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: بيان حكمة الإجراءات التشريفية، وتحته مطالب:

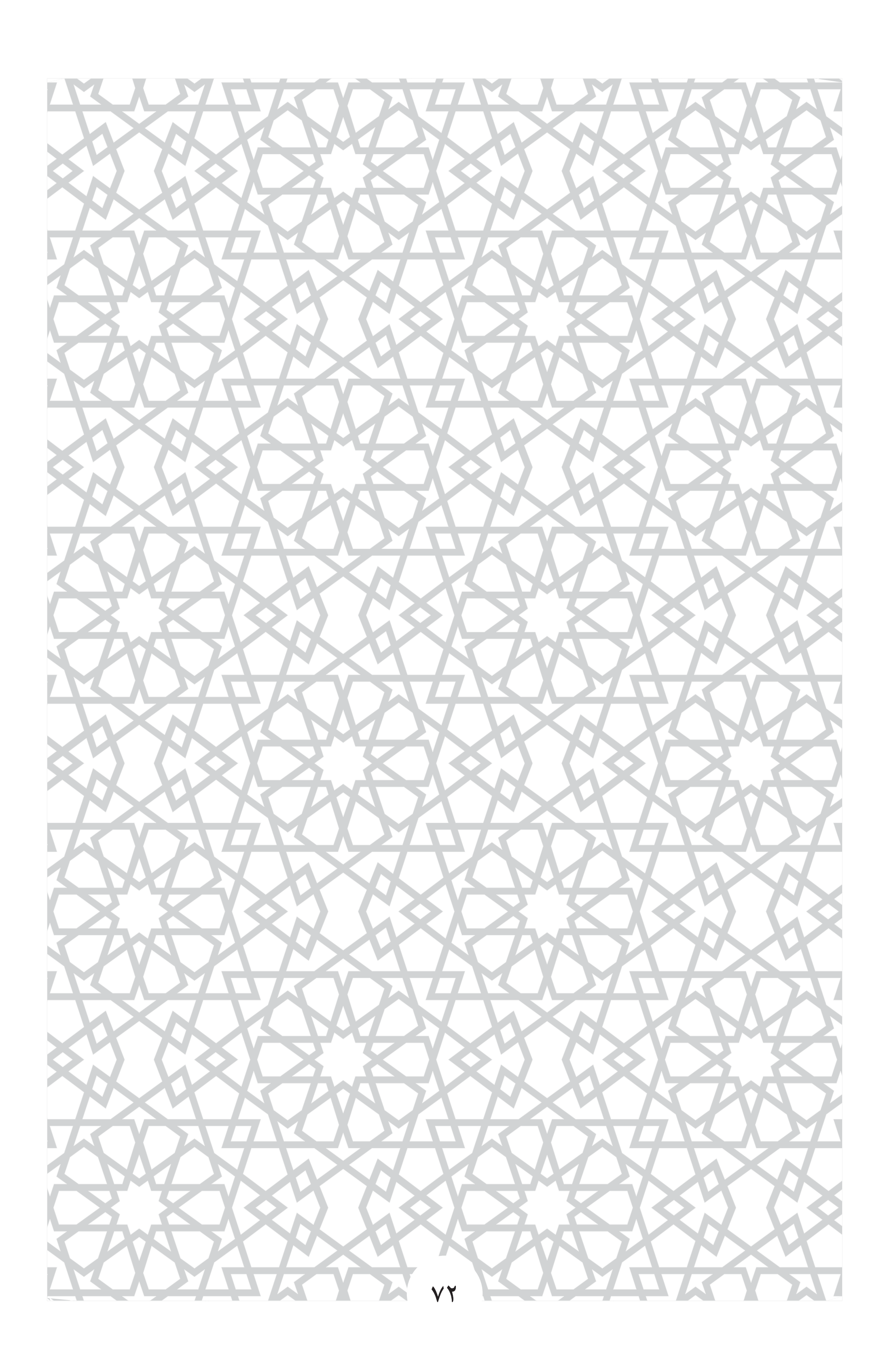
المطلب الأول: شرح حكمة الإجراءات التشريفية.

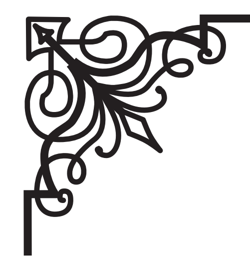
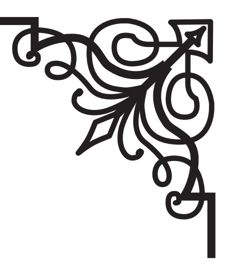
المطلب الثاني: مقررو حكمة الإجراءات التشريفية.

المطلب الثالث: أدلة حكمة الإجراءات التشريفية.

المطلب الرابع: فقه حكمة الإجراءات التشريفية.

المبحث الثاني: نقد حكمة الإجراءات التشريفية.



المبحث الأوّل

بيان حكمة الإجراءات التشريفية

المطلب الأول: شرح حكمة الإجراءات التشريفية

هذه الحكمة تجعل المقصد من تحريم الربا في الأصناف الستة وما وافقها في العلة إنما هو لأجل أهمية هذه الأصناف وشرفها.

ومقتضى هذا التشـريف والأهمية أن تُصعّب إجراءات الحصول عليها، وأن يحاط تبادلها بمزيد من الإجراءات والضوابط والقيود التي تشعر المتعاملَ بأهميتها.

قال القرافي: «قاعدة: إذا شرف الشيء وعظم في نظر الشرع كثّر شروطه، وشدّد في حصوله تعظيمًا له، لأن شـأن كل عظيم القدر ألَّا يُحصّل بالطرق السهلة (حفت الجنـة بالمـكاره) ﴿أَمۡ حَسِبۡتُمۡ أَن تَدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ وَلَمَّا يَعۡلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمۡ وَيَعۡلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ ١٤٢﴾ [آل عمـران: ١٤٢] أي الصابرين على آلام المجاهدات، فمن هذه القاعدة: النكاح لما شَـرُف قدره بكونه سبب الإعفاف، ومن أعظم مغايظ الشيطان، ووسيلة لتكثير العباد، وحاسمًا لمواد الفساد، شدّد الشرع فيه باشتراط الصداق والولي والبيّنة، بخلاف البيع. والنقدان لمّا عظُم خطرهما بكونهما مناط الأعراض ورؤوس الأموال وقيم المتلفات ونظام العالم شدّد الشرع فيهما بحيث لا يباع واحد بأكثر منه ولا بنسيئة، بخلاف العروض. وكذلك الطعام لما كان حافظًا لجنس الحيوان وبه قوام

بنية الإنسان والمعونة على العبادة، وأسباب السيادة والسعادة، شدّد الشرع فيه بحيث لا يباع قبل قبضه»[(١)].

نطاق الحكمة

نطــاق هذه الحكمة بيان مقصد تحريم ربا البيوع بنوعيه الفضل والنســيئة في الأصناف الربوية وما وافقها في العلة.

المطلب الثاني: مقررو حكمة الإجراءات التشريفية

أبرز من قرر هذه الحكمة:

١- الأبياري (ت ٦١٦هـ)

لقد قرر الأبياري[(٢)] هذه الحكمة بوضوح في كتابه: التحقيق والبيان في شــرح البرهان، أي برهان الجويني في أصول الفقه.

قال الأبياري: «ولا يبعد إظهار مناسبة فيه [أي في تحريم الربا مناقشًا للجويني صاحب المتن]، وذلك أن هذه الأقوات بها قوام الأبدان، الذي هو شــريفٌ عند الله عز وجل، ويظهر الســر فيه بألَّا يُجعل عرضة للأسواق، ولا محلًّا للتجر، ألا ترى أن الحر لما شرف في نظر الشــرع أبطل الشرع القيمة، وقدّر فيه الدية، حذرًا بأن يتصور بصور الأموال التي تغلو أســواقها وتنحط أسعارها. ومُتضَمن هذا ألَّا تباع الأقوات، ولا تجعل محطًّا للتجارات. غير أنه لزم من ذلك ضرر آخر، وهو تعذر الوصول إليها

---

(١) الذخيرة، للقرافي، ٥/ ٢٩٨.

(٢) هو علي بن إســماعيل بن علــي الصنهاجي الأبيــاري، من فقهاء المالكيــة، برز في علم الأصــول، ومن أبرز كتبــه التحقيق والبيان في شــرح البرهان برهان الجويني، ولد ســنة ٥٥٧هـ، وتوفي ســنة ٦١٦هـ بالإســكندرية. انظر: مقدمة تحقيق شرح البرهان للأبياري، ١/ ١٢٧.

مع تعذر الاستغناء عنها، فشرع الشرع بيعها لهذه الضرورة...»[1].

٢- القرافي (ت ٦٨٤هـ)

قرر القرافي[2] هذه الحكمة في كتابه: الذخيرة، فقال مقررًا لقاعدة بهذا الشأن في كتاب البيوع: «قاعدة: إذا شرف الشيء وعظم في نظر الشرع كثّر شروطه، وشدّد في حصوله تعظيمًا له، لأن شأن كل عظيم القدر ألّا يحصل بالطرق السهلة»[3].

ملحوظة

يظهر أن هذه الحكمةَ معروفة قبل الأبياري (ت٦١٦هـ) والقرافي (ت٦٨٤هـ)، إذ قد أشار إليها الجويني (ت ٤٧٨هـ) في نهاية المطلب إشارة عابرة فقال: «قد منع الشافعي في معظم العلماء بيع الرطب بالتمر، واعتمد فيه الحديث المشهور، وهو ما روي أن رسول الله ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: (أينقص الرطب إذا يبس؟) فقيل نعم، فقال ﷺ: «**فلا إذن**»[4]. ثم استنبط الشافعي من مورد الحديث أن المماثلة حقها أن يُعتبر فيها حال كمال الشيء، فالتمر حالةُ كماله جفافه، فإذا بيع الرطب بالتمر مع التساوي في الحال ثم فرض جفاف الرطب، نقص مقداره عند

(١) التحقيق والبيان، للأبياري، ٣/ ٥٣٢-٥٣٣.

(٢) هو شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي، من علماء الفقه والأصول المالكية، له عدد من المؤلفات أشهرها: الذخيرة، والفروق. توفي عام ٦٨٤هـ. انظر ترجمته في مقدمة كتاب الذخيرة، والديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، لابن فرحون، ص٦٢.

(٣) الذخيرة، للقرافي، ٥/ ٢٩٨.

(٤) هذا الحديث رواه سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، وأخرجه الترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة، ١/ ٣٣٢، وأبو داود في كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر، ٢/ ٥٧٩، والنسائي في المجتبى، في كتاب البيوع، باب اشتراء التمر بالرطب، ٢/ ٧٤٠، وابن ماجه في كتاب التجارات، باب بيع الرطب بالتمر، ص٣٢٨.

جفافه عن التمر الذي قابله. **وكأنا تخيلنا على الجملة أن تعبد الشارع في منع التفاضل يعتمد شرف الطعام، فنعتبر التماثل في أشرف الأحوال**»[١].

كما أن الغزالي (ت ٥٠٥هـ) رد عليها في شفاء الغليل[٢]، ولم ينسبها لأحد.

والعز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) ضعفها في القواعد الكبرى[٣]، ولم ينسبها لأحد.

وذِكر هؤلاء العلماء لهذه الحكمة يدل على أن هذا الرأي قديمٌ ومنتشر.

وممن ذكره متأخرًا –وإن لم يقرره– ابن تيمية (٧٢٨هـ)، فإنه في سياق ذكره للأقوال في تعليل النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، قال: «فمنهم من قال العلة في ذلك توالي الضمانين... **وآخرون قالوا: المنع يختص بالطعام لشرفه، كما اختص به الربا.** وقيل هو مختص بما يقدر بالكيل أو الوزن...»[٤]، وكذلك ابن تيمية لم ينسبه لأحد.

المطلب الثالث: أدلة حكمة الإجراءات التشريفية

ترتكز وتنبني حكمة الإجراءات التشريفية على **أن تطويل الإجراءات ووضع الضوابط والشروط نوعٌ من أنواع التشريف**

وهو ما يظهر من كلام القرافي إذ بنى هذه الحكمة على قاعدة أن تكثير شروط الشيء دليل على أهميته وشرفه.

---

(١) نهاية المطلب، للجويني، ٥/ ٧٠. مناقشة حكمة التشريف سيأتي في مبحثه، ولكن قد يقال بالإضافة إلى نقد حكمة التشريف: لا يُسلّم بأن التمر أشرف من الرطب! بل الناس يحبون الرطب ويفضلونه على الجاف، وهو مما قيل في حكمة إباحة مسألة العرايا.

(٢) انظر: شفاء الغليل، للغزالي، ص١٥١-١٥٤، ١٧٢-١٧٦.

(٣) انظر: قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام، ١/ ٢٩٢.

(٤) تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٦٤٨.

وقد استــدل لهذه القاعدة بصعوبة طريق الحصول على الجنة، وذكر حديث (حفت الجنة بالمــكاره) ثم آيــة ﴿أَمۡ حَسِبۡتُمۡ أَن تَدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ وَلَمَّا يَعۡلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمۡ وَيَعۡلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ ١٤٢﴾ [آل عمران: ١٤٢].

كما ذكر لهذه القاعدة ثلاثة أمثلة:

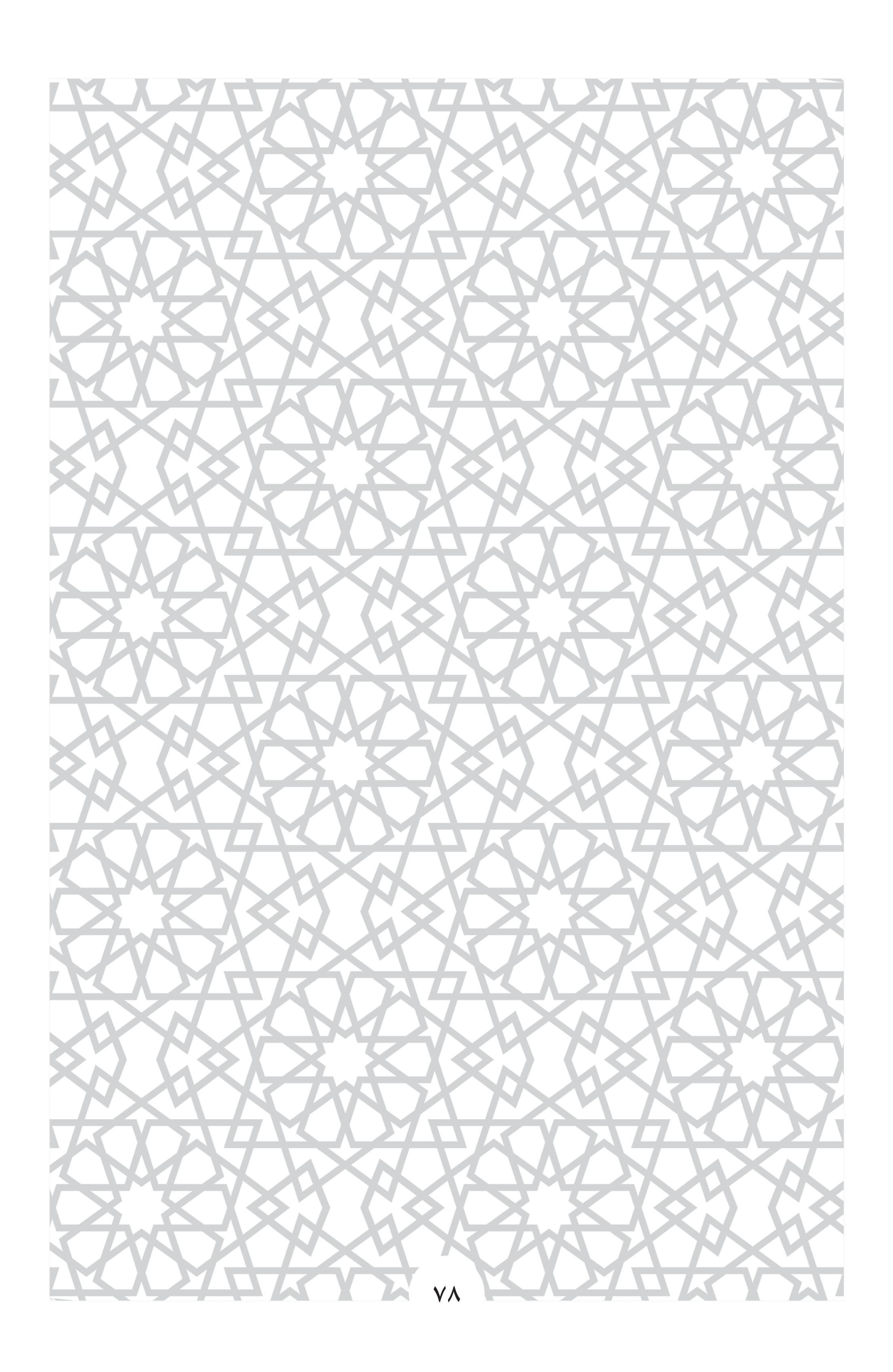
المثال الأول: تكثير شروط النكاح مقارنة بشروط البيع.

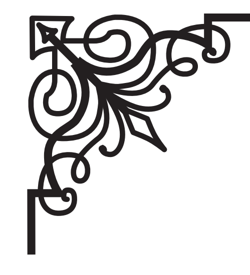
المثال الثاني: تكثير شروط مبادلة النقدين مقارنةً بمبادلة غيرهما.

المثال الثالث: تكثير شروط مبادلة الطعام مقارنة بمبادلة غيره.

المطلب الرابع: فقه حكمة الإجراءات التشريفية

يظهر بأن هذه الحكمة تتناســب مع تعليل الأصناف الســتة بالنقدية والطعم، باعتبارهما صنفين شــريفين -في وجهة نظر مقرري هذه الحكمة-، ولا تتناسق هذه الحكمة مع القول بتعليل الأصناف الستة بالكيل والوزن. والله أعلم.






المبحث الثاني

نقد حكمة الإجراءات التشريفية

أولًا: عرض للكتابات الناقدة السابقة

انتقد الغزالي هذه الحكمة في كتابه شفاء الغليل من ثلاث نواحٍ:

الأولى: أن هذه المناسبة تندرج في قسم المناسب الخيالي الإقناعي. وبيان ذلك أن المناسب من حيث ظهوره قسّمه الغزالي إلى قسمين: الأول حقيقي عقلي، والثاني: خيالي إقناعي.

قال الغزالي: «فأما الحقيقي العقلي فما بيناه في الرتبتين السابقتين، وهو الذي لا يزال يزداد -على البحث والتنقير والسبر- وضوحًا، ويرتقي بمزيد التأمل إلى شكل العقليات. وأما الخيالي الإقناعي فهو الذي يخيل في الابتداء مناسبته، فيقطع عن الطرد الذي ينبو عن المخيل، وإذا سلّط عليه البحث وسدّد إليه النظر ينحلّ حاصله، وينكشف عن غير طائل»[1].

الثانية: أن هذه المناسبة غريبة[2] غير معهودة في تصرفات الشرع في غير هذا

(١) شفاء الغليل، للغزالي، ص١٧٢.

(٢) المناسب الغريب هو الذي لم يشهد له غير أصله بالاعتبار. انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي، ٧/ ٣٤٠٤.

الموضع.

قال الغزالي حاكيًا لقول من يعلل بمناسبة حرمة الطعام: «وكذلك إذا قلنا قيد الشرع بيع الأشياء الأربعة في الربا بثلاثة شرائط، فكان ذلك معللًا بالطعم المنبئ عن الحرمة والعزة، فإن ما يعز ويحترم يُضيّق طريق تحصيله، وما يستهان به يتسع الأمر فيه... فهذا نوع من الكلام فيه ضرب مناسبة ولكنه غريب يزعم الخصم أنه لا يلائم تصرفات الشرع» ثم ذكر دفاعًا عن هذه المناسبة بأنها ملائمة[1] لبعض تصرفات الشرع كتكثير شروط النكاح، قال: «فنقول: لا بل قيد الشرع استحلال البضع بشروط كالعوض والولي والشهادة، وميزه عن الأموال، فكان ذلك إظهارًا لشرف البُضع، وتخصيصًا له بميزة الاعتناء... فقد التحق بما عهد جنسه في الشرع فصار ملائمًا لتصرفاته» ثم ذكر جواب الاعتراض بقوله: «وطريق المعترض أن يبين أن تقييد النكاح بهذه الشروط لم يكن بهذا الطريق، بل كان لحاجة البضع في الصون إلى هذه الشروط، ولا حاجة في صون الأطعمة إلى هذه الشروط، فيعترض بهذا الجنس ويجاب عنه بطريقه، وغرضنا التمثيل»[2].

وقد جعل الغزالي هذه المسألة لاحقًا مثالًا للغريب الذي لا يلائم، فقال: «المثال الثاني [أي للمناسب الغريب غير الملائم] تعليل الربا في المطعومات بعلة الطعم، فهو أيضًا من المعاني الغريبة التي لا تلائم معاني الشرع، وما ذكرناه من إظهار الملاءمة بأمر البضع ضعيفٌ... فيبقى ذلك معنى -إن سلم مناسبته- غريبًا لا نظير له في الشرع»[3].

(١) المناسب الملائم هو المناسب الموافق لما اعتبره الشرع في غير موطن الأصل. انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي، ٧/ ٣٤٠٢.

(٢) شفاء الغليل، للغزالي، ص١٥١-١٥٢.

(٣) شفاء الغليل، للغزالي، ص١٥٤.

الثالثة: أن هذه المناسبة -بالإضافة لكونها من الخيال الإقناعي، ومن قسم الغريب غير الملائم- ضعيفةٌ لا يُسلمُ بها.

قال الغزالي: «وكذلك إذا قلنا: (تحريم الربا في الأشياء الأربعة سببه الطعم وحرمته، تضييقًا لطريق التحصيل فيما عزّ في نفسه، فإن ما يعزّ لا ينال إلا بنوع تكلف، وتجشم شروط ومضائق، وما سقط حرمته لم يُضيّق طريقه، بل سهل مناله) كان هذا كلامًا إقناعيًّا ضعيفًا ينكشف بالبحث من غير طائل، إذ يقال العزيز المحترم يصان عن الإتلاف بالإسراف والتضييع، فأما أن يصان عن التحصيل بطريق التملك فلا، بل يُمهّد إليه طريق التملك، ويوسّع مسلكه لشدة الحاجة إليه»[1].

ثانيًا: نقد الحكمة تفصيلًا

ولنقد الحكمة، يُمكن طرح عدة مسائل:

المسألة الأولى: هل يعد إشعار الناس بتشريف الأصناف الأربعة والنقدين مصلحةً؟

المسألة الثانية: ولو سلمنا بأنه مصلحة، فهل هي مقصودة شرعًا؟ أو بعبارة أخرى هل تعريف الناس بشرف هذه الأصناف مما قصد الشرع إليه، ورعاه في أحكامه؟

المسألة الثالثة: ولو كان إشعار الناس بتشريف الأصناف الأربعة والنقدين مصلحةً مقصودة وضرورية شرعًا، فهل طريق تشريفها هو تطويل إجراءات حصول هذه الأصناف وتكثير شروط مبادلتها؟

وهل اشتراط التقابض والتماثل في مبادلتهما يحقق هذه المصلحة مصلحة

(١) شفاء الغليل، للغزالي، ص١٧٤.

تشريفها؟

فأما المسألة الأولى فيمكن مناقشتها من خلال عدد من المحاور:

أ- التفريق بين الأهمية الوظيفية للأشــياء وتشريف الأشياء. فقد يعترض علــى وصف هذه الأصناف بالشــرف والحرمة، وإنمــا يصح وصفها بأهمية دورها الوظيفي في حياة الناس ومعايشــهم. فمثلًا لا يقل أهميةً عــن أكل الطعام وإدخالِه إلى بدن الإنســان إخراجُه منه، فهل يوصف هذا الإخراج بأنه شريفٌ وذو حرمة، أم يوصف بأهميته لصحة الإنسان وحياته.

ب- ومن ثَمّ فإن وضع شــروط أو قيود على اســتخدام هذه الأصناف إنما هو لأجل أداء دورها الوظيفي بشــكل أفضل، أو لأجل مراعاة أمر آخر يتعلق باستخدامها. وليس المراد من وضع القيود والشروط إضفاء هالة تشريفية عليها لبيان شرفها وحرمتها كما يصوره مقررو هذه الحكمة.

ج- ومن ثَمّ فلا يصح وصف الطعام ولا النقدين بالشرف أو الحرمة ابتداءً، فضــلًا عن أن يقال: إن إظهار شــرفهما وحرمتهما مصلحةٌ أو مصلحة مقصودةٌ شــرعًا تشــرع الأحكام لتقريرها أو مصلحةٌ ضروريةٌ يستحق مخالفها الحــرب من الله ورســوله. وإنما الصحيــح وصفُ الطعام والنقدين بأهميتهما في حياة الناس ومعايشهم.

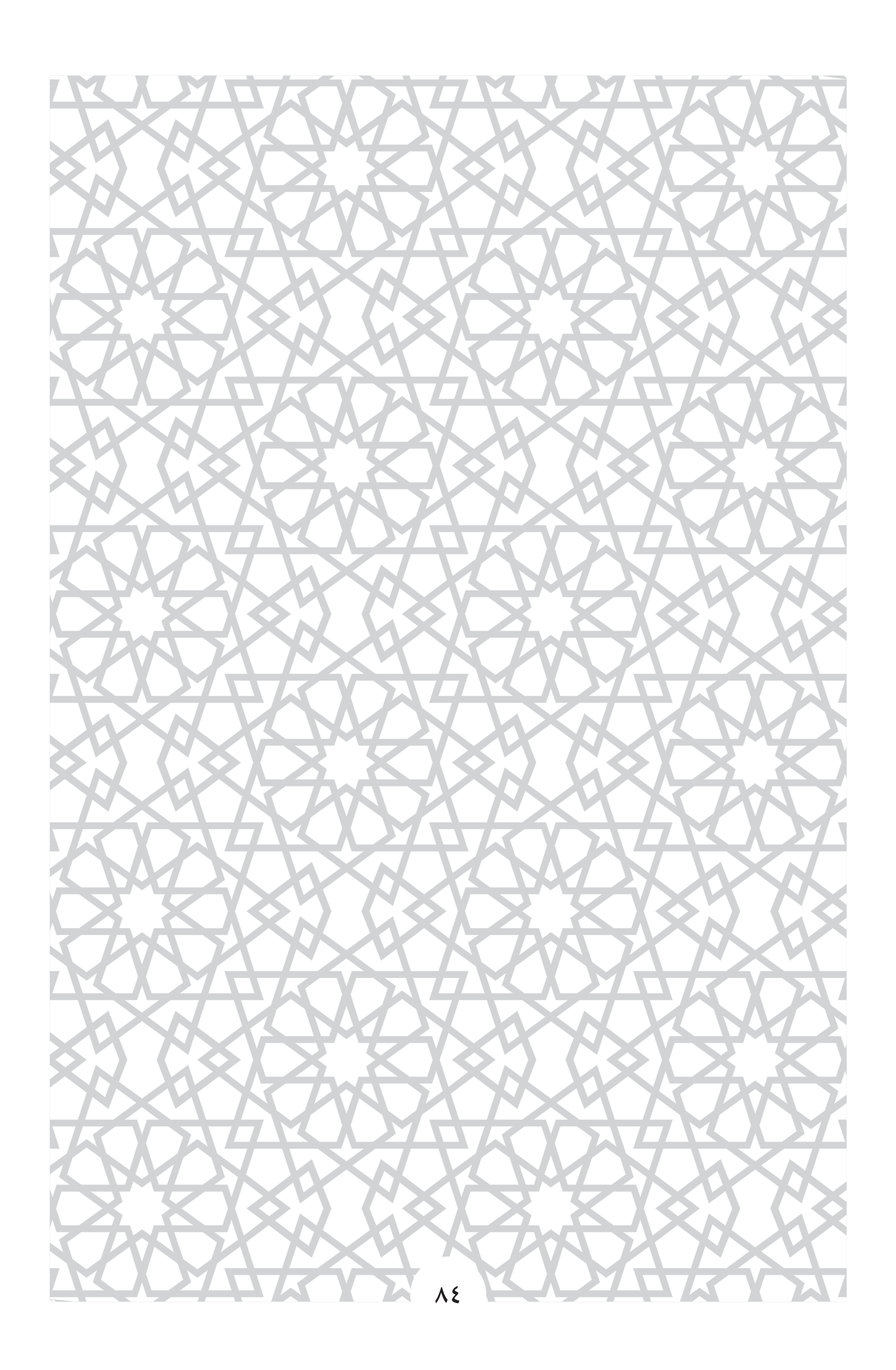
د- ولو ســلمنا بأن هذه الأصناف ذات حرمةٍ وشرف، فلا يُسلم بأن إظهار هذه الحرمة والشــرف من المصالح المهمة للناس في معايشهم، فإن معايش الناس مســتمرة على أتــم الوجوه بدون إظهار وبيان شــرف وحرمة النقدين والطعام.

وأما المســألة الثانية فلو ســلمنا بأن إظهار شــرف هذه الأصنــاف وحرمتها مصلحةٌ، فليســت هذه المصلحة من المصالح التي قصد الشرع إلى بيانها وإظهارها وتشريع الأحكام لتقريرها. وهو ما عبر عنه الغزالي بأن هذه المناسبة لو سلمت فإنها مناسبة غريبة لا تلائم تصرفات الشرع، ولا تعرف في غير هذه المسألة.

وأما المســألة الثالثة فلو ســلمنا بأن مقصودَ إظهار شــرف الأصناف الأربعة والنقدين يعد مصلحةً مقصودة شــرعًا، فإن هذه الحكمة -بعد ذلك- لا تســلم من الاعتراضات الآتية:

أ- أن مقتضى تشريف هذه الأصناف تيســيرُ الحصول عليها وتسهيل شروط مبادلتها، حتى تتيسر لكل أحد، لأنه لا قوام لبنية الإنسان إلا بالطعام، ولا تتيسر عقود المبادلات والإجارات وغيرها إلا بالنقود. وبيان ذلك يظهر بالهواء والماء مثلًا فإنهما أهم من الطعام، من حيث إنهما مادة الحياة، ولا قوام للإنســان إلا بهما، وإذا استطاع الإنســان أن يمتنع عن الطعام يومًا فإنه لا يســتطيع الامتناع عن الهواء ســاعةً، وكان مقتضى تشريفهما وقيام الناس بهما أن كانا أيسر شيء في حصولهما.

ب- أن اشــتراط التقابــض والتماثل عنــد مبايعة هذه الأصناف (الشــريفة) لا يحقق هذه المصلحة. بل يحققها مثــلًا النهي عن امتهان هذه الأصناف، أو النهي عن ذمها وســبها، أو إظهار تعظيم شــأنها، أو غير ذلك مما له صلة بتشــريفها، وأما اشتراط التقابض والتماثل فلا علاقة له بتشريفها.



الفصل الرابع

حكمة مخالفة الخلقة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: بيان حكمة مخالفة الخلقة، وتحته مطالب:

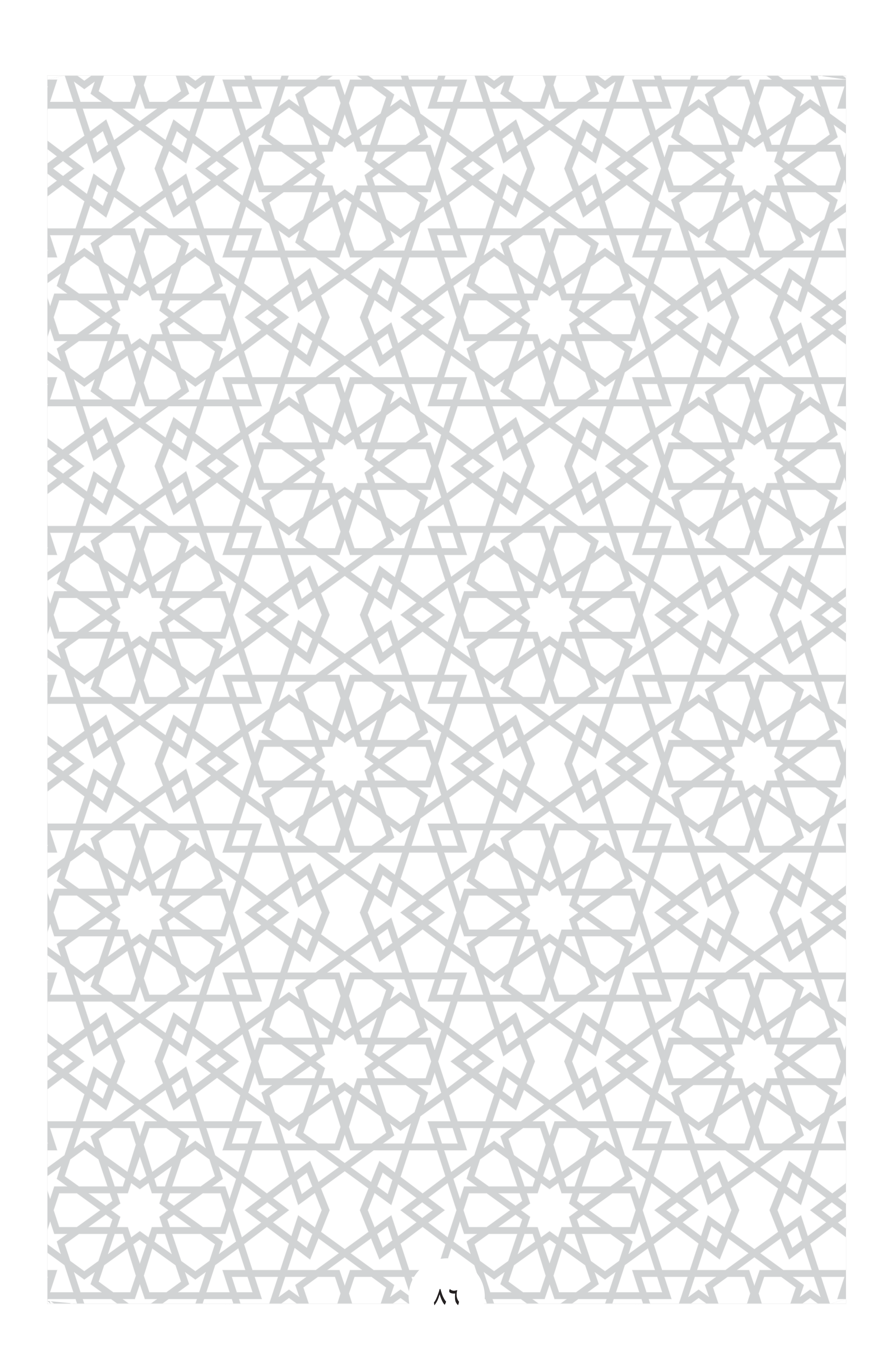
المطلب الأول: شرح حكمة مخالفة الخلقة.

المطلب الثاني: مقررو حكمة مخالفة الخلقة.

المطلب الثالث: أدلة حكمة مخالفة الخلقة.

المطلب الرابع: فقه حكمة مخالفة الخلقة.

المبحث الثاني: نقد حكمة مخالفة الخلقة.






المبحث الأوّل

بيان حكمة مخالفة الخلقة

المطلب الأول: شرح حكمة مخالفة الخلقة

هذه الحكمة تجعل المقصد من تحريم الربا في الذهب والفضة أن الربا فيهما يعد مخالفة للخلقة التي خلقا من أجلها والفطرة التي فطرا عليها، وذلك لأن الذهب والفضة خلقا ليكونا معيارًا للقيم ووسيطًا للتبادل، ولم يخلقا ليكونا مقصودَين لذاتهما، فالربا فيهما يجعلهما مقصودَين لذاتهما، ويخالف القصد من خلقهما وسيطًا للتبادل ووسيلةً لغيرهما.

قال الغزالي: «وكل من عامل معاملة الربا على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم، **لأنهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما**، إذ لا غرض في عينهما، فإذا اتجر في عينهما فقد اتخذهما مقصودًا على خلاف وضع الحكمة، إذ طلب النقد لغير ما وضع له ظلم»[1].

كما أن هذه الحكمة تجعل المقصد من تحريم الربا في الأطعمة أن الربا فيها يعدُّ مخالفةً للخلقة التي خلقت لأجلها.

لقد عقد الغزالي في إحياء علوم الدين في ربع المنجيات كتابًا بعنوان: كتاب

(١) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩٢.

الصبر والشــكر[1]، جعله شطرين: شطر الصبر[2]، وشطر الشــكر[3]. ثم جعل شطر الشــكر على أركان: أولها: في فضيلة الشكر وحقيقته وأقسامه وأحكامه. ومن ضمنه عقد مطلبًا بعنوان: بيان تمييز ما يحبه الله تعالى عما يكرهه.

وقد اســتفتحه بقوله: «اعلم أن فعل الشكر وترك الكفران لا يتم إلا بمعرفة ما يحبه الله تعالى عما يكرهه، **إذ معنى الشكر استعمال نعم الله تعالى في محابه، ومعنى الكفر نقيض ذلك، إما بترك الاســتعمال، أو باستعمالها في مكارهه**. ولتمييز ما يحبه الله تعالى عما يكرهه مدركان: أحدهما الســمع ومستنده الآيات والأخبار. **والثاني: بصيرة القلب، وهو النظر بعين الاعتبار**»[4].

ثــم فصّل الثاني بقوله: «**وأمــا الثاني –وهو النظر بعيــن الاعتبار– فهو إدراك حكمة الله تعالى في كل موجودٍ خلقه**، إذ ما خلق شــيئًا فــي العالم إلا وفيه حكمة، وتحت الحكمة مقصودٌ، وذلك المقصود هو المحبوب، وتلك الحكمة منقسمةٌ إلى جلية وخفية. أما الجليــة فكالعلم بأن من الحكمة في خلق الشــمس أن يحصل بها الفرق بين الليل والنهار فيكون النهار معاشًا والليل لباسًا، فتتيسر الحركة عند الإبصار والســكون عند الاســتتار...»، ثم قال مقررًا للقاعدة: «**فإذًا كل من استعمل شيئًا في جهــة غير الجهة التي خلق لهــا، ولا على الوجه الذي أريد به فقــد كفر فيه نعمة الله تعالى...**»[5].

ثم تحدث عن الدراهم والدنانيــر، فقال: «ولنذكر مثالًا واحدًا للحكم الخفية

---

(١) وهو في كتاب الإحياء ٤/ ٦٠-١٤١.
(٢) وهو في كتاب الإحياء ٤/ ٦٠-٨٠.
(٣) وهو في كتاب الإحياء ٤/ ٨٠-١٤١.
(٤) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩٠.
(٥) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩٠.

التي ليست في غاية الخفاء حتى تعتبر بها، وتعلم طريقة الشكر والكفران على النعم، فنقول: من نعم الله **خلق** الدراهم والدنانير، وبهما قوام الدنيا، وهما حجران لا منفعة في أعيانهما، ولكن يُضطر الخلق إليهما...[ثم قرر كونَ النقدين قيمَ الأشـياء] **فخلق الله تعالى** الدنانير والدراهم حاكمَين ومتوسطين بين سائر الأموال حتى تُقدّر الأموال بهمـا... وإنما أمكن التعديل [أي التثمين] بالنقديـن، إذ لا غرض في أعيانهما. ولو كان في أعيانهما غرضٌ ربما اقتضى خصوص ذلك الغرض في حق صاحب الغرض ترجيحًا ولم يقتض ذلك في حق من لا غرض له، فلا ينتظم الأمر.

فإذًا خلقهما الله تعالى لتتداولهما الأيدي، ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل، ولحكمة أخرى وهي التوسـل بهما إلى سائر الأشـياء، لأنهما عزيزان في أنفسهما، ولا غرض في أعيانهما، ونسبتهما إلى سائر الأموال نسبة واحدة، فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء... فهذه هي الحكمة الثانية. وفيهما أيضًا حكم يطول ذكرها.

فكل مـن عمل فيهما عملًا لا يليـقُ بالحكم، بل يخالـف الغرض المقصود بالحكم فقد كفر نعمةَ الله تعالى فيهما»[1].

ثم ذكر لهذه القاعدة في النقدين عددًا من التطبيقات:

التطبيق الأول: أن الكنـز مذمومٌ، لكونه مخالفًا لمقصـود خلقهما وتعطيلًا لمنفعتهما.

قـال الغزالي: «**فإذًا من كنزهما فقد ظلمهما وأبطل الحكمة فيهما**، وكان كمن حبس حاكم المسـلمين في سجن يمتنع عليه الحكم بسببه، لأنه إذا كُنـز فقد ضُيِّع، ولا يحصل الغرض المقصود به»[2].

(١) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩١.

(٢) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩١.

التطبيق الثاني: أن اتخاذ آنية الذهب والفضة مذموم وكفرٌ بالنعمة.

قال الغزالــي: «وكل من اتخذ من الدراهم والدنانير آنية من ذهب أو فضة فقد كفر النعمة، وكان أسـوأ حـالًا ممن كنز... وذلك أن الخـزف والحديد والرصاص والنحاس تنوب مناب الذهب والفضة في حفظ المائعات عن أن تتبدد، وإنما الأواني لحفظ المائعات، ولا يكفي الخزف والحديد في المقصود الذي أريد به النقود»[1].

التطبيق الثالث: تحريم الربا في النقدين، لأنه كفرٌ بالنعمة.

قـال الغزالي: «وكل من عامـل معاملة الربا على الدراهـم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم، لأنهما خُلقا لغيرهما لا لأنفسـهما، إذ لا غرض في عينهما، فإذا اتجر فـي عينهما فقد اتخذهمـا مقصودًا على خلاف وضع الحكمـة، إذ طلب النقد لغير ما وضع له ظلمٌ... فإنهما وسـيلتان إلى الغير لا غرض فـي أعيانهما، ووقعهما من الأموال كوقع الحرف من الكلام، كما قال النحويون إن الحرف هو الذي جاء لمعنى في غيره... فأما من معه نقدٌ فلـو جاز له أن يبيع بالنقد فيتخذ التعامل على النقد غاية عملـه فيبقى النقد متقيدًا عنده وينزّل منزلة المكنوز، وتقييد الحاكم والبريد الموصل إلى الغير ظلمٌ، كما أن حبسه ظلمٌ، فلا معنى لبيع النقد بالنقد إلا باتخاذ النقد مقصودًا للادخار وهو ظلم»[2].

وبعـد أن ذكر هذه التطبيقات لقاعدته في شـكر النعم وكفرانها، قال الغزالي: «فهذا مثـال واحد لحكمة خفية من حكـم النقدين فينبغي أن يعتبر شـكران النعمة وكفرانها بهذا المثال، فكل ما خُلق لحكمة فلا ينبغي أن يُصرف عنها، ولا يعرف هذا إلا مـن قد عرف الحكمـة ﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾ ﴾ [البقرة: ٢٦٩]»[3].

---

(١)، (٢) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩٢.

(٣) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩٣.

وقال الغزالي كذلك: «فهكـــذا ينبغي أن تفهم أمر الله في عباده، ولذلك نقول من أخذ من أموال الدنيا أكثر من حاجته وكنَزَه وأمسكه، وفي عباد الله من يحتاج إليه فهو ظالم، وهو من الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في ســبيل الله، وإنما سبيل الله طاعته، وزاد الخلق في طاعته أموال الدنيا، إذ بها تندفع ضروراتهم وترتفع حاجاتهــم. نعم، لا يدخل هذا في حــد فتاوى الفقه، لأن مقاديــر الحاجات خفية، والنفوس في استشــعار الفقر في الاســتقبال مختلفة، وأواخر الأعمار غير معلومة، فتكليف العوام ذلك يجري مجرى تكليف الصبيان الوقار والتؤدة والسكوت عن كل كلام غيــر مهم، وهم بحكم نقصانهم لا يطيقونه، فتركنا الاعتراض عليهم في اللعب واللهو وإباحتنا إياهم ذلك لا يدل على أن اللعب واللهو حق، فكذلك إباحتنا للعوام حفــظ الأموال والاقتصار في الإنفاق على قــدر الزكوات لضرورة ما جبلوا عليه من البخل لا يدل على أنه غاية الحق، وقد أشار القرآن إليه إذ قال تعالى: ﴿ إِن يَسْـَٔلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا۟ وَيُخْرِجْ أَضْغَـٰنَكُمْ ﴿٣٧﴾ ﴾ [محمــد: ٣٧]، بل الحق الذي لا كُدورة فيه والعدل الذي لا ظلم فيه ألا يأخذ أحد من عباد الله من مال الله إلا بقدر زاد الراكب، وكل عبــاد الله ركّابٌ لمطايا الأبدان إلى حضرة الملك الديّان، فمتى أخذ زيادة عليه ومنعــه من راكب آخر محتاج إليه فهو ظالمٌ تاركٌ للعدل وخارجٌ عن مقصود الحكمة وكافرٌ نعمة الله تعالى عليه بالقرآن والرســول والعقل وسائر الأسباب التي بها عرف أن ما سوى زاد الراكب وبالٌ عليه في الدنيا والآخرة»[1].

الفرق بين حكمة مخالفة الخلقة في النقدين وبين حكمة استقرار الأثمان:

تقرر حكمة اســتقرار الأثمــان أن الاتجار فــي النقود يصيّرها ســلعًا ترتفع وتنخفض، وهو مفسدة درأتها الشريعة بتحريم الربا، أما حكمة مخالفة الخلقة فتقرر أن الاتجــار في النقود يعــدُّ مخالفةً للخلقة التي خلقت لأجلها وهي كونها وســيطًا

(١) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩٥.

لا مقصودًا، وحبس النقد يعد ظلمًا.

وكتلخيص لأهم الاتفاقات والفروق بين الحكمتين:

أوجه الاتفاق:

١- كلا الحكمتين تقرر حكمة التحريم في الأثمان.

٢- كلا الحكمتين تقرر أن الثمنَ وسيطٌ ليس مقصودًا بذاته.

أوجه الاختلاف:

١- تقرر حكمة الاستقرار في الأثمان: أن الاتجار في النقود يؤدي إلى مفسدة اضطراب قيمتها ارتفاعًا وانخفاضًا، مما يُفقدها أن تؤدي **وظيفة المعيارية للقِيم** ولم يتطرق ابن تيمية لوظيفة الوساطة في التبادل بين الأشياء.

بينما تقرر حكمة مخالفة الخلقة: أن الاتجار في الذهب والفضة يسبّب حبسهما وكنزهما، وهو مخالفٌ لحكمة خلق الذهب والفضة حاكمَين دائرَين ومجرد مخالفة الخلقة التي خُلق لأجلها الشيء يعدُّ ظلمًا وتعديًا على خِلقة الله وفطرته، ويُفقد النقدين (الذهب والفضة) وظيفة الوساطة في التبادل (الدوران) ولم يتطرق الغزالي لوظيفة معيارية القيمة.

٢- تركز حكمة الاستقرار في الأثمان على الدور الوظيفي للنقود، فيصلح أن تطبق على كل نقدٍ من الذهب والفضة **أو غيرهما مما اصطلح الناس على كونه نقدًا،** لذلك فإن حكمة استقرار الأثمان تُناسب تعليل النقدين بعلةِ مطلق الثمنية.

بينمـــا تركز حكمة مخالفــة الخلقة على واضع النقــود (خالقها)، فلا يصلح أن تُطبــق إلا على النقدين باعتبار أن الله خلقهما نقــدًا، ولا تجوز مخالفة فطرة الله وخلقتــه، لذلك فإن هذه الحكمة تناســب تعليل النقدين بعلــة جوهر الثمنية (خِلقة الثمنية القاصــرة على الذهب والفضة). ولا يصلح أن تُطبق هذه الحكمة على النقود التي اصطلح الناس عليها كالورق النقدي أو النقود الإلكترونية لأن مخالفةَ اصطلاح الناس ليست مخالفةً لخِلقة الله وفطرته.

تطبيق الحكمة على تحريم ربا البيوع في الأصناف الأربعة وما وافقها في العلة:

قــال الغزالي بعد حديثه عن النقدين: «وكذلــك الأطعمة: خُلقت ليُتغذى بها أو يُتداوى بهــا فلا ينبغي أن تُصرف عن جهتها، فإن فتح بــاب المعاملة فيها يوجب تقييدها في الأيدي ويؤخر عنها الأكل الــذي أريدت له، فما خُلق الطعام إلا ليؤكل، والحاجة إلى الأطعمة شديدة، فينبغي أن تخرج عن يد المستغني عنها إلى المحتاج، ولا يتعامــل على الأطعمة إلا مســتغنٍ عنهــا، إذ من معه طعامٌ فلــم لا يأكله إن كان محتاجًا، ولـم يجعله بضاعةَ تجارة؟ وإن جعله بضاعة تجارة فليبعه ممن يطلبه بعوض غير الطعام ليكــون محتاجًا إليه، فأما من يطلبه بعين ذلك الطعام فهو أيضًا مســتغنٍ عنه، ولهذا ورد في الشــرع لعــن المحتكر، وورد فيه من التشــديدات ما ذكرناه في كتاب آداب الكســب. نعم، بائع البر بالتمر معذور، إذ أحدهما لا يسدّ مسد الآخر في الغرض، وبائع صاع من البر بصاع منــه غير معذور ولكنه عابثٌ فلا يحتاج إلى منع، لأن النفوس لا تسمح به إلا عند التفاوت في الجودة، ومقابلة الجيد بمثله من الرديء لا يرضــى بها صاحب الجيد، وأما جيد برديئين فقد يُقصد، ولكن لما كانت الأطعمة من الضروريات والجيدُ يســاوي الرديء في أصل الفائدة، ويخالفه في وجوه التنعم أسقط الشــرع غرض التنعم فيما هو القوام. فهذه حكمة الشرع في تحريم الربا، وقد

انكشف لنا هذا بعد الإعراض عن فن الفقه»[1].

نطاق حكمة مخالفة الخلقة

نطاق هذه الحكمة بيان حكمة تحريم الأنواع الآتية من الربا:

تحريم ربا البيوع في النقدين (الذهب والفضة) فقط وليس في كل نقدٍ اصطلاحي.

تحريم ربا البيوع في الأطعمة.

المطلب الثاني: مقررو حكمة مخالفة الخلقة

يظهر أن الغزالي هو أول من قرر هذه الحكمة، وقد نقل عنه بعض عباراته كثيرٌ من باحثي الاقتصاد الإسلامي المعاصرين اليوم.

الغزالي (ت٥٠٥هـ)

وقد قرر الغزالي هذه الحكمة في كتابه: إحياء علوم الدين.

ومما يحسن التنبيه إليه أن كتاب إحياء علوم الدين من كتب الغزالي المتأخرة، التي كتبها في آخر مرحلة من مراحل عمره وهي مرحلة التصوّف.

وللغزالي قولٌ قديم قرر فيه عدم وجود مناسبة ظاهرة (حكمة معلومة للخلق) في تحريم الربا، وقوله القديم قرره في كتابه شفاء الغليل بطول وإسهاب ومناقشة للمخالف[2].

---

(١) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩٢-٩٣.

(٢) تم الحديث عن رأي الغزالي بجهالة الحكمة والذي قرره في كتابه شفاء الغليل في فصل: القول بجهالة الحكمة.

وأما القول بحكمة مخالفة مقصود الخلقة فهــو آخر القولين للغزالي، قال به فــي كتابه إحياء علوم الدين بعد أن أعرض عن الفقــه وعلومه، وغاص في التصوف وعلومه.

قال الغزالي في آخر حديثه عن بيان حكمــة مخالفة مقصود الخلقة في كتابه إحيــاء علوم الدين: «فهذه حكمة الشــرع في تحريم الربا، **وقد انكشــف لنا هذا بعد الإعراض عن فن الفقه،** فلنلحق هذا بفن الفقهيات، فإنه أولى من جميع ما أوردناه في الخلافيات، وبهذا يتضح رجحان مذهب الشــافعي رحمه الله في التخصص [لعلها: التخصيص] بالأطعمة دون المكيلات...»[1].

ولم يرد الغزالي بقوله «فن الفقهيات» إحالةً على باب أو كتاب في كتابه إحياء علــوم الدين، وإنما أراد الغزالي بقوله الفقهيــات أي علوم الفقه، وهو مصطلح درج عليــه في كتابه، ومن ذلك قوله في بداية كتابه مخبرًا عن طريقة تصنيفه وتبويبه: «فأما ربع العبادات فأذكر فيه من خفايا آدابها ودقائق سننها وأسرار معانيها ما يضطر العالم العامل إليه، بل لا يكون من علماء الآخرة من لا يطلع عليه، وأكثر ذلك مما أهمل في فن الفقهيات»[2].

وقفة غزالية استطرادًا:

يلاحظ اختلاف تعبيرات الغزالي في كتابيه الإحياء وشــفاء الغليل عند حديثه عن حكمة تحريم الربا، وهذا راجع إلى اختلاف المرحلتين اللتين عاشــهما الغزالي في حياته، مرحلة غوصه بالعلوم العقلية كالفقه والأصول والكلام والفلســفة (شفاء الغليل)، ثم مرحلة إعراضه عن العلــوم العقلية بالكلية ودخوله في التصوف وعلوم الآخرة والسلوك والطريق (إحياء علوم الدين).

(١) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩٣.

(٢) إحياء علوم الدين، للغزالي، ١/ ٣.

قال الغزالي في شـفاء الغليل: «وقد نبهنا على وجه فسـاد هذا المناسب بما تقدم، ومن لم **يسـتقل فهمه بدرك وجه الفساد في كل مناسـبة خيلت في مسألة علة الربا من كل الجوانب فلا ينتفع بكلامنا هذا، ولا مطمع له في فهمه، فإن درك فسـادها من الجليات**، ومن تقاعدت رتبته عن درك الجليات كيف ترتقي قريحته إلى فهم هذه الدقائق التي لا يكشـفها فضل التقرير، **وإنما تدرك بجد التأمـل واتقاد القريحة بعد** الانقباض عن كدورة المألوفات وشوائب التقليدات»[1].

قارن هذا الكلام بقوله في إحياء علوم الدين:

«فهذه حكمة الشـرع في تحريم الربا، **وقد انكشف لنا هذا** بعد الإعراض عن فـن الفقه، فلنلحق هذا بفن الفقهيات، فإنه أولى من جميع ما أوردناه في الخلافيات، وبهذا يتضح رجحان مذهب الشافعي رحمه الله في التخصص [لعلها: التخصيص] بالأطعمة دون المكيلات...»[2].

فبينما نجده في الأول يعتمد على جد التأمل واتقاد القريحة واسـتقلال الفهم بدرك وجه الفسـاد، نجده في الثاني يعوّل على الكشف الذي انكشف له. وبالمقارنة بين المقطعيـن يظهر مدى التغير في طبيعة تفكير الغزالي والاختلاف بين المرحلتين اللتين عاشهما وصنف في كل منهما مصنفات مختلفة. **وإن كان الغزالي في** ترجيحه الأول القائـم على جد التأمل واتقاد القريحة، وفـي ترجيحه الثاني الذي اعتمد على الكشف الصوفي لم يخرج عن مذهب الشافعية! فحين تأمل بآلات العلم النظري قاده النظر للمذهب الشافعي، وحين انكشـف العلم اللدنّي له لم ينكشف له إلا رجحان مذهب الشافعية!

(١) شفاء الغليل، للغزالي، ص٣٣٦-٣٣٧.

(٢) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩٣.

المطلب الثالث: أدلة حكمة مخالفة الخلقة

ترتكز وتنبني حكمة مخالفة الخلقة على **مقدمات:**

المقدمة الأولى: أن كلَّ شيء مخلوق له مقصود (شرعيٌّ) يستخدم فيه

وقد اشتملت هذه المقدمة على فرعين أو مثالين تطبيقيين، وهما كالآتي:

الفرع التطبيقـــي الأول: أن الذهب والفضـــة خلقا ليكونا أثمانًـــا، تتداولهما الأيدي، وسيطين في التبادل.

الفرع التطبيقي الثاني: أن الأطعمة خلقت لتكون غذاءً ودواءً.

المقدمة الثانية: أن مخالفة مقصود الخلقة التي خلق الله لأجلها شـيئًا ما كفرٌ بنعمة الله، وأن ترك اسـتعماله فيمـا خلقه الله لأجله كفرٌ بنعمـة الله كذلك. وهذا الأصل قرره الغزالي وأعمله في أكثر من موطن في كتابه.

المطلب الرابع: فقه حكمة مخالفة الخلقة

أولًا: موقف حكمة مخالفة الخلقة من تعليل النقدين في الأصناف الستة

أ- هذه الحكمة تناســب القول بأن العلة في النقدين هي جوهر الثمنية أو خِلقة الثمنية، ولا تناسب تعليل النقدين بمطلق الثمنية.

ووجه عدم مناسبة هذه الحكمة للتعليل بمطلق الثمنية: أنها تجعل الحكمة من تحريـم الربا في النقدين مخالفته لمقصود **خلقهما** أثمانًا، وأما التعليل بمطلق الثمنية فيقتضي جريان الربا في كل ثمن سـواء كان ذهبًا وفضة أو غيرهما مما اصطلح عليه الناس ولم (يُخلـق) نقودًا، كالفلوس أو الورق النقـدي أو النقد الإلكتروني أو غير ذلك مما تواضع عليه الناس.

ب- هـذه الحكمة تناسب القول بأن العلة في النقدين قاصرة عليهما، ولا تتعداهما إلى غيرهما، لأنه -في نظر مقرري الحكمة- لا يوجد شيءٌ **خلق** للنقدية غيرهما، ولم يدّع أحد خلاف ذلك، لذا فالمناسب للحكمة هو القول بقصور علة الذهب والفضة عليهما.

ثانيًا: موقف حكمة مخالفة الخلقة من الأثمان غير الذهب والفضة

تتسق الحكمة مع كون ثمنية الذهب والفضة ثمنية خلقية فهما قد خُلقا أثمانًا، وأما ثمنية غيرهما فهي ثمنيةٌ اصطلاحية، ويترتب على ذلك أمور سواءً كانت شرعية أم اقتصادية في معايش الناس ومصالحهم.

فهذه الحكمة تضفي على النقدين الذهب والفضة دون غيرهما من النقود مزيةً وخصيصةً، ولهذا التمييز عدة أشكال فقهية أو اقتصادية أو غير ذلك.

ومن المصطلحات الشائعة التي بنيت على التفريق بين ثمنية الذهب والفضة وبين ثمنية غيرهما، ما يأتي:

مصطلح (النقود الخلقية)، و(جوهر الثمنية)، و(خلقة الثمنية)، و(النقود الشرعية)، وغير ذلك مما شابهها.

قال الجويني: «قال قائلون ممن يصحح العلة القاصرة[1]، فائدة تعليل تحريم التفاضل في النقدين تحريم التفاضل في الفلوس إذا جرت نقودًا. وهذا خرقٌ من قائله وخبطٌ على الفرع والأصل، فإن المذهب أن الربا لا يجري في الفلوس وإن استعملت نقودًا، **فإن النقدية الشرعية مختصةٌ بالمصنوعات من التبرين**، والفلوس في حكم العروض وإن غلب استعمالها»[2].

---

(١) العلة القاصرة: هي التي لا تتعدى محل الأصل. انظر: نهاية السول، للأسنوي، ٢/ ٩٠٧.

(٢) شرح البرهان، للأبياري، ٤/ ٧٩.

وقال المقريزي: «الفلوس التي لم يجعلها الله تعالى قط نقدًا في قديم الدهر[١] وحديثه، إلى أن راجت في أيام أقبح الملوك سيرة وأرداهم سريرة، الناصر فرج. وقد علم كل من رزق فهمًا وعلما أنه حدث من رواجها خراب الإقليم، وذهاب نعمة أهل مصر، وأن هذا في الحقيقة كعكس للحقائق، **فإن الفضة هي نقد شرعي لم تزل في العالم**، والفلوس إنما هي أشبه شيء بلا شيء، فيصير المضاف مضافًا إليه»[٢].

كما أن المقريزي كرر هذا المعنى في كتابه إغاثة الأمة بكشف الغمة، ورأى أن انتشار استعمال الفلوس هو أحد أسباب الغلاء العظيم الذي حل بمصر بدءًا من ٨٠١هـ حتى بلغ غايته سنة ٨٠٨هـ[٣]، ومن أقواله فيه: «وأما الفلوس [أي المتخذة من النحاس] فإنه لما كان في المبيعات محقرات تقل عن أن تباع بدرهم أو جزء منه، احتاج الناس من أجل ذلك في القديم والحديث من الزمان إلى شيء سوى نقدي الذهب والفضة يكون بإزاء تلك المحقرات، **لم يُسمَّ أبدًا على وجه الدهر ساعة من نهار، فيما عرف من أخبار الخليقة نقدًا، لا، ولا أقيم قط بمنزلة أحد النقدين**»[٤].

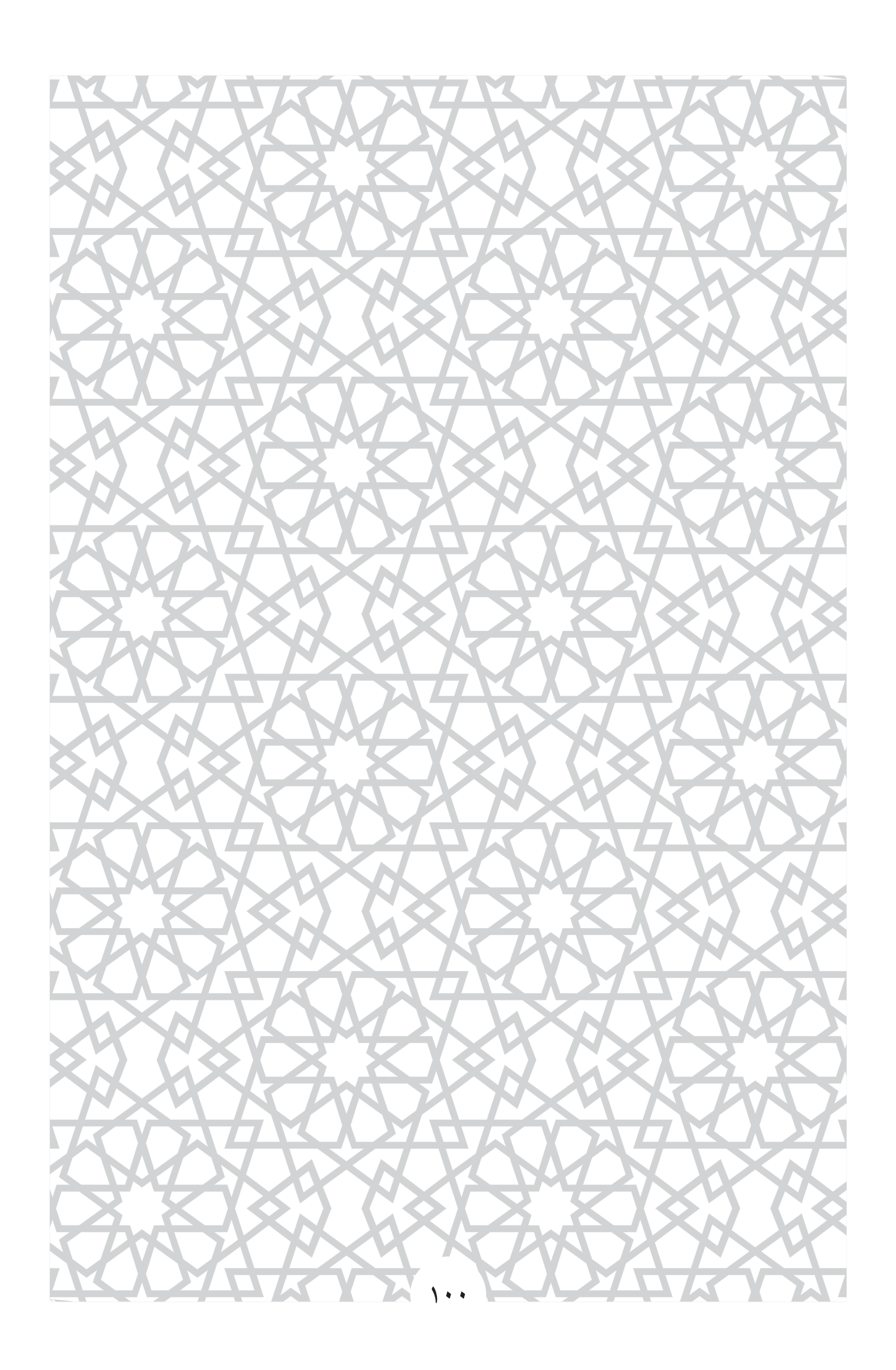
---

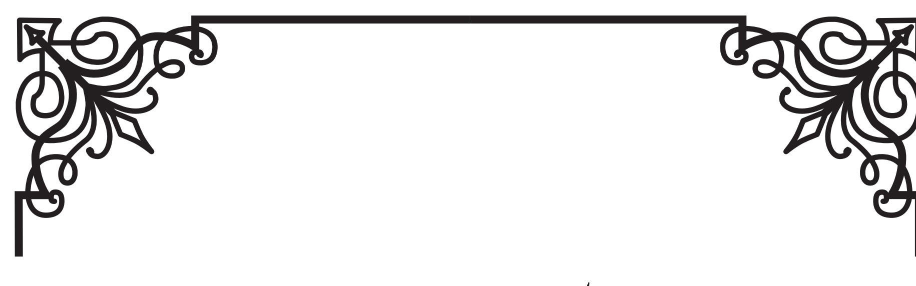
(١) علق المحقق أنستاس الكرملي وهو عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة بقوله: «يظهر من كلام المقريزي أنه لم يكن تام الاطلاع على تاريخ النقود، لأننا نعلم أن الأقدمين من الرومان واليونان كانوا يستعملون نقود النحاس، وربما سبقت نقود الذهب والفضة. وهذا الأمر لا يحتاج إلى إثبات لشهرته وتداوله في أسفار المؤرخين، فكان عند اليونان الخلقس، وهو بثمن الفلس، وذو الخلقسين». رسائل في النقود العربية والإسلامية وعلم النميات، جمعها أنستاس الكرملي، ص٧٢.

(٢) رسالة بعنوان النقود الإسلامية القديمة، للمقريزي، طبعت ضمن: رسائل في النقود العربية والإسلامية وعلم النميات، جمعها أنستاس الكرملي، ص٧٢.

(٣) انظر: إغاثة الأمة بكشف الغمة، للمقريزي، ص٤١-٧٢.

(٤) إغاثة الأمة بكشف الغمة، للمقريزي، ص٦٦.





المبحث الثاني

نقد حكمة مخالفة الخلقة

يمكن مناقشة ونقد هذه الحكمة من حيث الأصل الذي بنيت عليه، وكذلك من حيث تطبيقها على تحريم ربا البيوع في النقدين والأطعمة.

كما إن بعض الردود والمناقشات يُمكن توجيهها للمقدمة الأولى، وبعضها يتوجه أساسًا للمقدمة الثانية.

فمن أوجه الرد على المقدمة الأولى، وهي أن هناك مقصودًا معينًا (شرعيًّا) محددًا لخلقةِ كل شيء

فيقال أولًا: هل هناك وجوهٌ محددة من أوجه الانتفاع يطلق عليها موافقة لمقصود الخلقة، ووجوه أخرى يطلق عليها مخالفة لمقصود الخلقة؟

ثانيًا: قد يقال إن مقصود الخلقة هو إباحة الانتفاع من المخلوقات بشتى أوجه الانتفاع، إلا ما نهي عنه.

ثالثًا: للمخالف أن يدّعي أن فعله هو الموافق لمقصود الخلقة وأن فعل خصمه هو المخالف لمقصود الخلقة، وليس أحدهما بأولى من الآخر.

ثم من المناقشات في هذه المسألة المعينة أن يقال:

رابعًا: ما الدليل على أن الذهب والفضة خلقا ليكونا أثمانًا؟

فإن للمخالف أن يعترض بأن اتخاذ الأثمان أصلًا شيءٌ اصطلاحي، وبأن اتخاذها من الذهب والفضة شيءٌ اصطلاحي، وبأن مقاديرها من الذهب والفضة شيءٌ اصطلاحي.

والقضية تاريخية لا يوجد عليها دليل سمعيّ يدل على أنها خلقت أثمانًا. ولو قيل بأن القرائن تشير إلى أن ثمنيتها اصطلاحية لكان هذا القول أقرب إلى الصواب.

ومن هذه القرائن:

١- ما نراه اليوم من انصراف الناس عن نقدية الذهب والفضة، فلا يكاد يوجد اليوم أحد يتعامل بهما كوسيطٍ في البيع والشراء، ولا كمقيّم للسلع والخدمات، بل يُنظر لهما اليوم كسلعة من السلع.

٢- ما يُذكر في علم تاريخ الاقتصاد من أنواعٍ للأثمان غير الذهب والفضة، أو يُذكر من وجود مرحلةِ المقايضة قبل اتخاذ الناس للأثمان، وما يذكره هذا العلم من قرائن تدل على هذه المعلومات من خلال بعض الشواهد الأثرية، أو الكتابات القديمة[1].

خامسًا: وإن سلمنا بأنهما خلقا ليكونا أثمانًا، فما الدليل على أن الثمنية هي

(١) قال أنستاس الكرملي وهو من المهتمين بتاريخ النقود: «يظهر من كلام المقريزي أنه لم يكن تام الاطلاع على تاريخ النقود، لأننا نعلم أن الأقدمين من الرومان واليونان كانوا يستعملون نقود النحاس، وربما سبقت نقود الذهب والفضة. وهذا الأمر لا يحتاج إلى إثبات لشهرته وتداوله في أسفار المؤرخين، فكان عند اليونان الخلقس، وهو بثمن الفلس، وذو الخلقسين». رسائل في النقود العربية والإسلامية وعلم النميات، جمعها أنستاس الكرملي، ص٧٢.

المقصد الوحيد لخلقهما وأنه لا يوجد مقصدٌ آخر لخلقهما؟

فهما يستخدمان كذلك في الحلي مثلًا، ولرأب صدع الآنية، وكأنف وسن، وغير ذلك.

سادسًا: لو سلمنا أنهما خلقا ليكونا أثمانًا فقط، فيقال: إن بيع بعضها ببعض متفاضلًا أو مؤجلًا لا يقدح في ثمنيتها. فما زال الذهب يباع بالفضة سابقًا، والعملات الورقية تباع ببعضها في الزمن المعاصر دون أن يؤثر ذلك شيئًا على ثمنيتها.

ومن أوجه الرد على المقدمة الثانية، وهي أن مخالفة مقصود الخلقة التي خلق لأجلها الشيء كفرٌ بنعمة الله ما سيأتي في الفقرات الآتية:

سابعًا: أن يقال: إن شكر نعمة الله وكفر نعمة الله مرتبطان بالقيام بالأمر الشرعي أو ترك الأمر الشرعي، وليسا مرتبطين بموافقة مقصود الخلقة أو عدم موافقة مقصود الخلقة.

وبيانه يظهر بأن يقال: من أكل الطعام مثلًا أو تداول النقدين ولم يحبسهما.. فهل يوصف بأنه شاكرٌ نعمةَ الله؟ لأنه تصرَّف فيهما بما يُناسب خِلقتهما! أم أن الشكر وصفٌ شرعي يوصف به إذا قام بالأمر الشرعي عمومًا أو الأمر الشرعي المتعلق بالطعام والنقدين؟

وكذلك يقال: من تصرف في الطعام بغير الأكل أو تصرف في النقدين بغير مقتضى ثمنيتهما فهل يوصف بأنه كافرٌ بنعمة الله؟ لأنه تصرف فيهما بما لا يناسب خِلقتهما! أم أن الكفر وصفٌ شرعي يوصف به من خالف الأمر الشرعي عمومًا أو الأمر الشرعي المتعلق بالطعام والنقدين؟

وأصل هذه المسألة -والله أعلم- هو إدراك الفرق بين الشرع والخلق. والخلط بين الشرع والخلق كان سبب إشكال في القديم والحديث.

وقد أمر الله سبحانه وتعالى بالشكر وامتدح أهله في مواضع كثيرة من كتابه الكريم، فقال تعالى: ﴿وَٱشۡكُرُواْ لِي وَلَا تَكۡفُرُونِ ١٥٢﴾ [البقرة: ١٥٢]، وقال: ﴿وَسَيَجۡزِي ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ ١٤٤﴾ [آل عمران: ١٤٥]، وقال: ﴿ٱعۡمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكۡرٗاۚ وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ١٣﴾ [سبأ: ١٣]، وقال: ﴿مَّا يَفۡعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمۡ إِن شَكَرۡتُمۡ وَءَامَنتُمۡۚ وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمٗا ١٤٧﴾ [النساء: ١٤٧]، وقال في أكثر من موطن بعد بيان نعمه: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٥٢﴾ [البقرة: ٥٢-٥٦] [آل عمران:١٢٣] [المائدة:٦-٨٩] [الأنفال:٢٦] [النحل:٧٨] [الحج:٣٦].

والشكر في هذه الآيات هو القيام بالأمر الشرعي من الإقرار بأن النعمة من عند الله، ثم العمل بمقتضى الاعتراف بإنعامه وهو عبادة الله سبحانه. وليس المراد بهذه الآيات أن يتصرف فيها بأوجه الانتفاع المناسبة لخلق هذه النعمة، فيأكل الطعام، ويقيّم بالنقدين.

فمعنى ﴿وَٱشۡكُرُواْ لِي وَلَا تَكۡفُرُونِ ١٥٢﴾ [البقرة: ١٥٢] أي اعبدوني، وليس المراد بها اعرفوا أوجه الانتفاع من خَلقي.

ومعنى ﴿ٱعۡمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكۡرٗا﴾ [سبأ: ١٣] أي اعبدوا الله الذي أنعم عليكم بهذه النعم.

ومعنى ﴿وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ١٣﴾ [سبأ: ١٣] أي قليل هم الذين يعبدون الله سبحانه وتعالى شكرًا لنعمته، وأكثر الخلق معرضون عن عبادة الله سبحانه. وليس المراد بها قليلٌ هم الذين يُدركون **مقاصد خَلقه**، كما فهمه الغزالي لما قال: «فمن فهم حكمة الله تعالى في جميع أنواع الموجودات قدر على القيام بوظيفة الشكر، واستقصاء ذلك يحتاج إلى مجلدات ثم لا يفي إلا بالقليل، وإنما أوردنا هذا القدر ليُعلم علة الصدق في قوله تعالى ﴿وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ١٣﴾ [سبأ: ١٣]،

وفرح إبليس لعنه الله بقوله: ﴿ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ ﴿١٧﴾ ﴾ **فلا يعرف معنى هذه الآية من لم يعرف هذا كله وأمورًا أخرى وراء هذا تنقضي الأعمار دون استقصاء مباديها، فأما تفسير الآية ومعنى لفظها فيعرفه كل من يعرف اللغة، وبهذا يتبين لك الفرق بين المعنى والتفسير»[1].**

ويقال في كفر نعمة الله سبحانه كما قيل في شكر نعمته سبحانه. فقد ذم الله في كتابه الكريم من كفر بنعمته، فقال سبحانه: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴿١١٢﴾ ﴾[النحل: ١١٢]، **وقال سبحانه:** ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴿٨٠﴾ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ﴿٨١﴾ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٨٢﴾ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٣﴾ ﴾[النحل: ٨٠-٨٣].

فمعنى قوله سبحانه: ﴿ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ ﴾[النحل: ١١٢] **أي عصت الله سبحانه، وليس المراد بها أنها استخدمت هذه النعم في غير الأوجه المناسبة لخلقها، فاستخدمت الأطعمة مثلًا في غير الغذاء، أو استخدمت النقدين في غير التداول والتقييم.**

ومعنى قوله سبحانه: ﴿ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٣﴾ ﴾[النحل: ٨٣] **أي العاصون لله المنعمِ عليهم سبحانه وتعالى، وليس المراد بالآية الذين يستخدمون هذه النعم في**

(١) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٩٥.

وجه غير الوجه الذي خلقت لأجله.

ثامنًـا: إن إباحة الله سـبحانه وتعالى للطيبات يقتضـي أن يبيح لعباده وجوه الانتفاع المتعددة منها، سـواء سـميت وجوهُ الانتفاع منها وجوهًا موافقة لمقصود خلقها أو وجوهًا مخالفة لمقصود خلقها. وإنما نهى الله سـبحانه وتعالى عن الفساد في الأرض، وبين الأمرين فرق ظاهر.

فإن الإنسـان قد ينتفع بشـيءٍ ما بوجه من وجوه الانتفاع، ثم يزعم خصمه أن هذا الوجه من الانتفاع مخالفٌ لمقصود خلق هذا الشـيء. فيُرد على هذا المعترض بأن يقال: هل وجه الانتفاع هذا يعد من الفسـاد أم لا؟ فإن الشرع أناط الذم بالفساد، لا بمخالفة -ما تزعمه- مقصود خلقه.

تاسـعًا: إن تسـمية وجهٍ من وجوه الانتفاع بالمخلوقـات دون غيره مقصودًا بالخلقة تحكم لا يخلو من إشكال.

عاشـرًا: إن طرق الانتفاع من الطيبات تتجدد وتتطور وتختلف وتزيد وتنقص بحسـب حاجات الناس في كل عصر ومصر، فمثلًا: نشأ في العصر الحديث الانتفاع من الأنهار والهواء والشـمس لتوليد الطاقـة الكهربية مثلًا، فهل يقـال: إن الأنهار خلقت للانتفاع بأسـماكها، والهواء خلق للتنفس، والشـمس خلقت للإضاءة فقط، ومـن خالف مقصود خلقتها فقد كفـر نعمة الله؟! وهل يقال: إن اسـتخدام الفحم للكتابة أو غيرها مخالفٌ لمقصود خلقها، وهو الاسـتدفاء أو غيره مثلًا؟ وهل يقال: إن استخدام أوراق البردي والشـجر وغيره للكتابة عليه مخالفٌ لمقصود خلقه وهو الاستظلال أو غيره مثلًا؟ وهل يقال: إن استخدام السمك لاستخراج زيتٍ مخصص منه للادهان به مخالف لمقصود خلقه وهو الأكل؟ وهل اسـتخدام الحديد لصناعة الطائرات والسـيارات والأجهزة المنزلية وغيرها مخالـفٌ لمقصود خلقه؟ وما هو

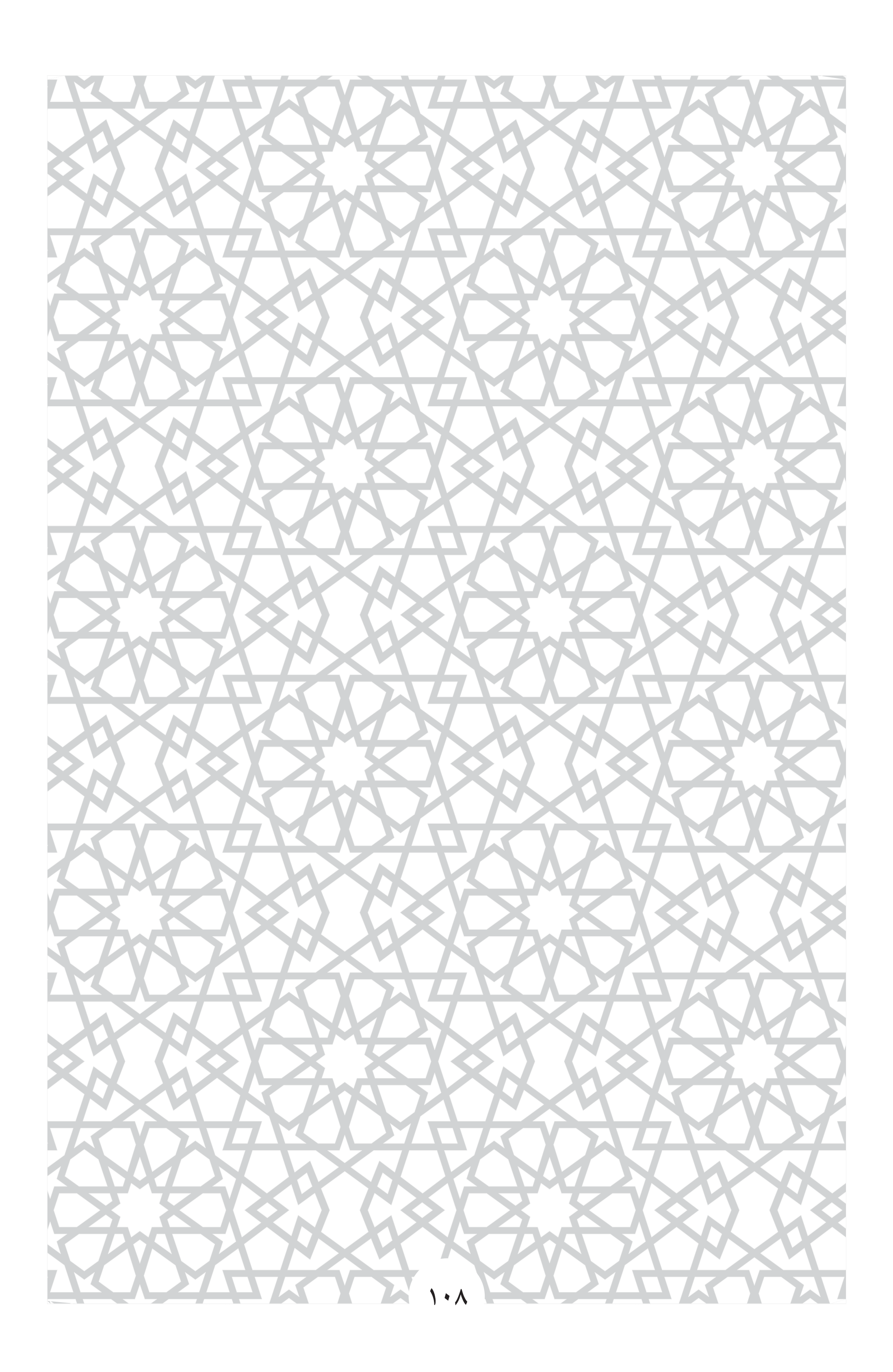
مقصود خلق البلاستيك مثلًا؟ وغير ذلك.

ومثله بالعكس: فهل يقال إن من ترك الاستضاءة بالزيت واستبدلها بالكهرباء، هل يقال عنه: كفر بنعمة الله؟ أو لم يؤد شكرها؟

حادي عشر: أن يقال: إن اتخاذ آنية الذهب والفضة أبلغ في حبس النقدين عن أداء وظيفتهما التداولية من التعامل فيهما بالربا -إن سلمنا بأن التعامل فيهما بالربا يُضعفُ وظيفتهما-. فلماذا كان التعامل بالربا أشد تحريمًا من اتخاذ آنية الذهب والفضة؟

كما يقال: إن اتخاذ السن من الذهب أو الفضة أو الضبة من الفضة أو تحلية منطقة السيف بالذهب أو الفضة أو اتخاذ الخاتم للرجال من الفضة أو تحلي النساء بالذهب كلها مباحة، مع أنها تحبس النقدين عن أداء وظيفتهما بقدر ما يحبسهما اتخاذ آنية الذهب والفضة؟ فلماذا فرقت الشريعة بين المتماثلات، فجعلت اتخاذ آنية الذهب والفضة محرمًا، واتخاذهما حليًا مباحًا؟

أليس هذا دالًّا على أن حكمة تحريم الربا وحكمة تحريم اتخاذ آنية الذهب والفضة وحكمة تحريم الكنز هي حكمة أخرى غير حكمة مخالفة الخلقة؟ وأن هذه الحكمة لا تقدم حكمة صحيحة سليمة لتفسير تحريم الربا. والله أعلم.



الفصل الخامس

حكمة كفاءة التوزيع

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: بيان حكمة كفاءة التوزيع، وتحته مطالب:

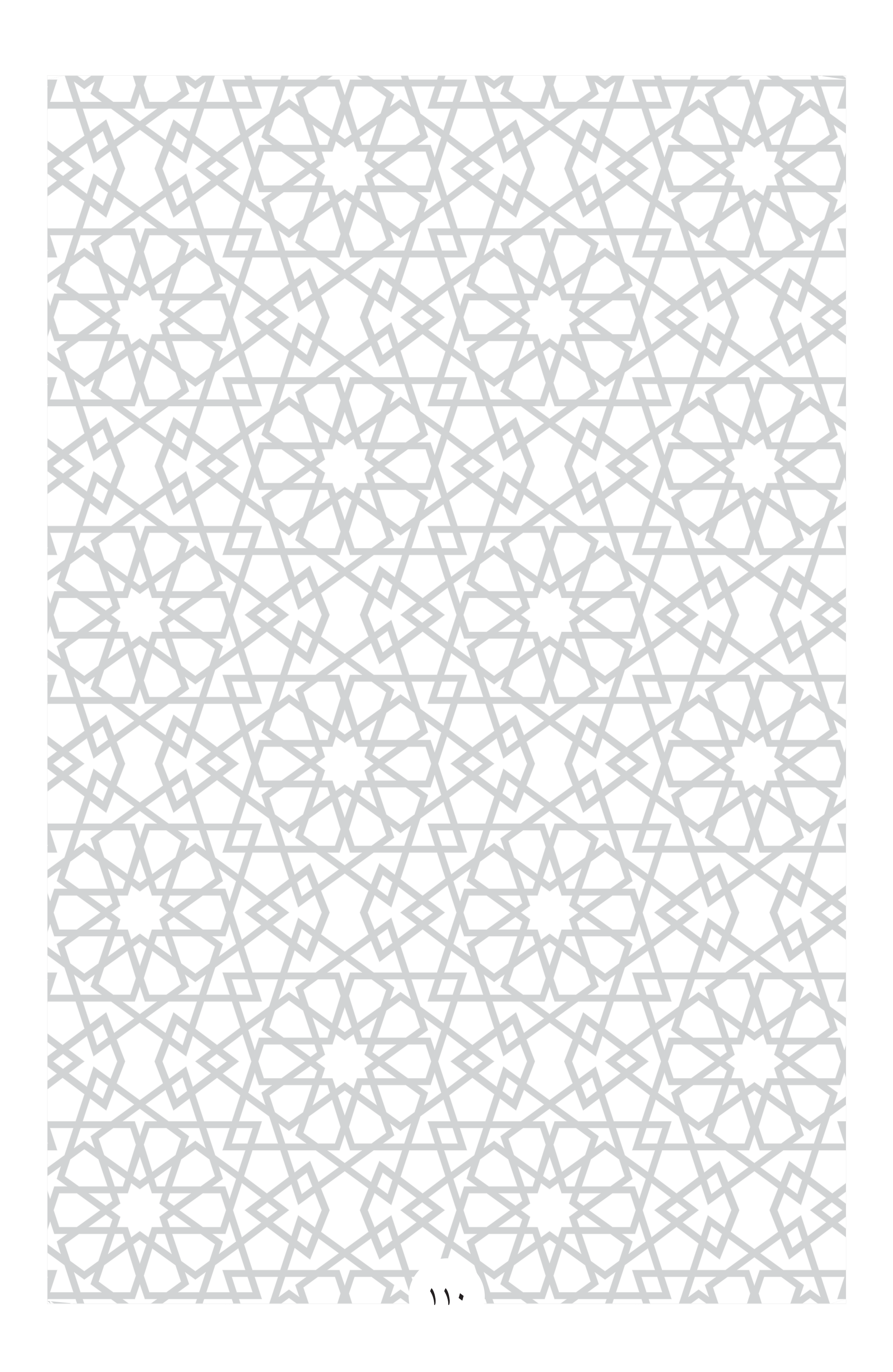
المطلب الأول: شرح حكمة كفاءة التوزيع.

المطلب الثاني: أدلة حكمة كفاءة التوزيع.

المطلب الثالث: مقررو حكمة كفاءة التوزيع.

المطلب الرابع: فقه حكمة كفاءة التوزيع.

المبحث الثاني: نقد حكمة كفاءة التوزيع.






المبحث الأوّل

بيان حكمة كفاءة التوزيع

المطلب الأول: شرح حكمة كفاءة التوزيع

هذه الحكمة تجعل مقصد تحريم الربا هو درء مفسدتي غياب العدالة وغياب الكفاءة الاقتصادية، وقد قُصِد بتحريم الربا -وفقًا للحكمة- التحفيز على الدخول في المشاركات التي يتحقق فيها بشكل ظاهر العدالة بين الطرفين، والكفاءة الاقتصادية.

فكما تبين هذه الحكمة الأثر السلبي للعقد الربوي على العدالة والكفاءة الاقتصادية، فإنها تبين كذلك الأثر الإيجابي في عقود المشاركة على العدالة والكفاءة الاقتصادية.

ضرر الفائدة على العدالة والكفاءة الاقتصادية ضرر كلي عام:

قال رفيق المصري: «من منافع فائدة القرض أنها تمثل مصلحة لبعض الفئات الاجتماعية أو لبعض الأعمار كالصغار واليتامى والمسنين أو لبعض الحالات، كما أن وجودها يساعد على زيادة وتنويع الأدوات الاستثمارية المتاحة للأفراد والشركات والحكومات والبلدان. لكن في مقابل هذه المنافع **هناك مضار تتمثل في آثارها السيئة على الكفاءة والعدالة والتوزيع، وهذه المضار مضار كلية على مستوى البلد وعلى مستوى العالم في حين أن المنافع جزئية على مستوى أفراد أو فئات**، ليس من الصعب

أن يعثر الإنســـان على منفعة شيء أو مضرته ولكن من الصعب جدًّا أن يحيط بجميع المنافع وجميع المضار، ومن الصعب أكثر أن يفاضل بين المنافع والمضار من حيث الكم والنوع والوزن والأثر»[1].

وهذا يقودنا للحديث عن المصلحتين اللتين تركز عليهما هذه الحكمة بشكل تفصيلي:

المصلحة الأولى: تحقيق العدالة بين الطرفين، ورفع الظلم المتمثل في فرض عائد مضمون على مدين قد يخسر في تجارته[2].

إن تحريم الربا في القــرض جاء لتحقيق العدالة ومنع الظلم، ووجه الظلم في القرض بفائدة لأغراض استثمارية: أن المقترض الذي يقترض لأغراض استثمارية قد يربح في تجارته -كما كان يظن-، وقد يخســر -بسببه أو بسبب الظروف المحيطة-، وإن إقراضه مالًا بزيادة مضمونة يعــدُّ ظلمًا، لأن المقرض يفرض عليه تكلفةً مؤكدةً مضمونةً يدفعها المقترض ســواء ربح في مشروعه أم خســر. فلماذا يتحمل التاجر المقترض وحده نتائج خســارته مع أنه قد لا يكون متسببًا بالخسارة؟ وقد يكون بذل كل ما في وســعه لتحقيق الأرباح؟ وبهذا يظهر أنه لا مســوغ لتحديد عائد مضمون عندما تكون طبيعة الأشــياء غير مضمونة، لذلك فإن رأس المال النقدي الباحث عن عائد إيجابي من خلال العمل لا بد أن يتحمل عدم الضمان هذا[3].

---

(١) الربا والفائدة، لرفيق المصري ومحمد الأبرش، ص٣٤-٣٥.

(٢) انظر: الربا، لأبي الأعلى المودودي، ص٩٨. وبحث: لماذا المصارف الإسلامية، لمحمد نجاة الله صديقي، ضمن كتاب: قراءات في الاقتصاد الإسلامي، ص٢٤٣-٢٤٧، وكتاب: الربا والفائدة، لرفيق المصري ومحمد الأبرش، ص٤٠.

(٣) انظر: بحث لماذا المصارف الإســلامية، لمحمد نجاة الله صديقي، ضمن كتاب: قراءات في الاقتصاد الإســلامي، ص٢٤٤، وإلغاء الفائدة من الاقتصاد، لمجلس الفكر الإسلامي بالباكستان، فقرة ١-٣، ص٢٣-٢٤.

وهناك وجهٌ آخر من الظلم، ألا وهو ظلم المقرض، وبيانه أن التاجر المقترض قد يحقــق من خلال التمويل أرباحًا طائلة فوق توقعــات الجميع، ولا يدفع منها إلا قسطًا هزيلًا في صورة فائدة تدفع إلى المموّل[1].

وبهذين التوجيهين لطبيعة الظلم يتضــح معنى قول الله تعالى: ﴿ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ۝٢٧٩ ﴾ [البقرة: ٢٧٩]، وفقًا للحكمة.

قال محمد عمر شابرا: «إن الإســلام يعترف قطعًا بأن رأس المال من عناصر الإنتاج، لكن العائد على رأس المال لا يمكن تحديده إلا بعد حساب كافة التكاليف، لأن هذا العائد قد يكون إيجابيًّا أو سلبيًّا، **والإسلام يمنع أي تحديد مسبق لمعدل عائد إيجابي في صورة فائدة، ويقضي باقتســام الربح والخسارة بطريقة عادلة**، حيث يكون لرب المال نصيب في الخسائر إذا وقعت يتناسب مع نصيبه في رأس المال إذا ما أراد أن يكون له نصيب في الربح. وعلى هذا فإن هناك بديلين فقط للقرض الربوي: البديل الأول هو القرض الحســن، والبديل الآخر هو التمويل بالمشاركة في رأس المال... ويعني هذا أن نسبة كبيرة من تمويل الأعمال في الاقتصاد الإسلامي يجب بالضرورة أن تأخذ طريق المشاركة في رأس المال»[2].

وورد في تقرير مجلس الفكر الإســلامي بالباكســتان: «**أما الحكمة الرئيسية لتحريم الفائدة في القروض الممنوحة لأغراض إنتاجية فإنها تشــتق من فكرة العدالة بين الإنسان وأخيه الإنسان**، وهي الفكرة التي تعتبر حجر الزاوية في الفلسفة الإسلامية عن الحياة الاجتماعية، فلا ريب أن عدم التيقن متأصل في أي مشروع من مشروعات

---

(١) انظر: بحث: لماذا المصارف الإســلامية، لمحمد نجاة الله صديقي، ضمن كتاب: قراءات في الاقتصاد الإســلامي، ص٢٤٦، وإلغاء الفائدة من الاقتصاد، لمجلس الفكر الإسلامي بالباكستان، فقرة ١-٣، ص٢٣-٢٤.

(٢) نحو نظام نقدي عادل، لمحمد عمر شابرا، ص٦٨.

الأعمال بغـض النظر عن بُعدي الزمـان والمكان، ولا يمكن التنبؤ بنتائج تشـغيل المشـروع، كما أنه لا يُمكن مسبقًا تحديد الربح أو الخسارة وحجم أي منهما، وعلى ذلك يكون مجافيًا للعدالة إلى حـد بعيد أن يتوفر للطرف الذي يقدم رأس مال نقديًّا ضمان الحصول على عائد ثابت ومحدد سـلفًا في حين أن الطرف الذي يقدم عنصر التنظيم في المشروع يلقى على عاتقه وحده عبء عدم التيقن من مصير نشاطه في هذا المشـروع، ومن جهة أخرى فإن تحديد سعر فائدة ثابت يمكن ألَّا يكون عادلًا أيضًا حتـى في حق صاحب المال إذا ما جنى المنظم الذي اقترض المال ربحًا يفوق بكثير حدود ما يدفعه إلى المقرض عن طريق الفائدة... إن أسـاس التعاون الذي يشـجع عليه الإسـلام بين عنصر رأس المال وعنصر التنظيم هو المشاركة العادلة بينهما في المخاطر والمكاسب... كما أن العنصر الجوهري في التجارة هو أن العائد على رأس المال المستخدم يتوقف على نتائج التشـغيل الفعلية للمشروع، وبتطبيق هذا المبدأ على الأنماط الحديثة للتجارة والمال يُصبح من الضروري أن يعاد تنظيم الممارسات المصرفية السائدة حاليًّا، **وأن يستبدل بالفائدة نظام المشاركة في الربح والخسارة**، وفي ظل نظام المشاركة في الربح والخسارة لا تحصل المصارف وغيرها من المؤسسات المالية الأخرى على عائد ثابت عن التمويل الذي تقدمه، بل تشارك بدلًا من ذلك في ربح وخسارة مؤسسـات الأعمال التي تزودها المصارف بالموارد المالية، وبالمثل فإن أولئك الذين يعهدون بمدخراتهم إلى المصارف وغيرها من المؤسسات المالية لفترة محددة يشـاركون كذلك في أرباح وخسـائر المصرف. إن نظام المشاركة في الربح والخسـارة قد تكون له نتائج أبعد من نتائـج نظام الفائدة الثابتة، كما أن تطبيقه بنجاح يمكن أن يسـاعد إلى حد كبير على تحقيق قدر مـن العدالة الاجتماعية أكبر من القدر المتحقق في نظام الفائدة، وهذا الهدف يعتبر هدفًا أساسـيًّا يسعى المجتمع

الإسلامي إلى تحقيقه»[1].

وقال المـــودودي: «إن تبـــادل المنافع يحصـــل على وجه ســـوي بين البائع والمشتري في التجارة... ولكن بالعكس من ذلك لا يحصل تبادل المنافع بين الدائن والمدين على وجه سويّ في المعاملة الربوية: يأخذ الدائن من المدين مقدارًا معلومًا من المال بنفســـه بدون شـــك، ولكن المدين بإزائه لا ينال مـــن الدائن إلا تأجيلًا في المدة قد ينفعه وقد لا ينفعه، فهو إن أخذ المال لاستهلاكه في حاجاته الشخصية فإن هذا التأجيل غير نافع له قطعًا، وإن أخذه لاستغلاله في التجارة أو الصناعة أو الزراعة فكما أنه يحتمل أن يعود عليه بالمنفعة كذلك ســـواء بســـواء يحتمـــل أن يعود عليه بالخســـارة. كأن المعاملة الربوية إنما تكون على منفعة فريق وخسارة فريق، أو على المنفعة اليقينية المعلومة لفريق، والمنفعة غير اليقينية المعلومة للفريق الآخر»[2].

وقال محمد عمر شـــابرا: «لقد نهى القرآن الكريـــم نهيًا مغلظًا عن الربا، ذلك لأنه ينشـــد إقامة نظام اقتصادي تنمحي منه كل ضروب الاســـتغلال، **فمن الظلم أن** يكون للممول ضمـــان الحصول على مردود إيجابي دون أي عمل ولا اشـــتراك في المخاطـــرة، في حين لا يكون لـــرب العمل (المنظم) مع تحمله مشـــقة إدارة العمل ضمان الحصول على مثل هذا المردود الإيجابي، لا ريب أن الإســـلام ينشـــد **إقامة العـــدل بين الطرفين: رب المال ورب العمل**. بعد هـــذا البيان من الصعب أن نتصور شخصًا يســـتحل الفائدة ويبرر وجودها في المجتمع الإســـلامي، ولئن صعب على البعـــض أن يفهم حكمة التحريم، فما ذلك إلا لغياب النظرة الكلية إلى مجموع القيم الإســـلامية عمومًا، ومدى أهمية المبدأ الراسخ **مبدأ العدالة** الاقتصادية الاجتماعية،

---

(١) إلغاء الفائدة من الاقتصاد، مجلس الفكر الإســـلامي بالباكســـتان، فقرة ١-٣ وفقرة ١-٤ ص٢٣-٢٤.

(٢) الربا، لأبي الأعلى المودودي، ص٩٨.

والتوزيــع **العادل** للدخل والثروة. إن أي محاولة للنظــر إلى تحريم الربا على أنه أمر منعزل أو على أنه ليس جزءًا من النظام الاقتصادي الإســلامي بآدابه وأهدافه وقيمه الشاملة من شأنها أن تُحدث التباسًا»[1].

المصلحة الثانية: تحقيق الكفاءة الاقتصادية.

بيانهــا: أن الأموال محدودة، وجميع الناس أو أغلبهم يرغب الحصول عليها، وعنــد رغبة أرباب الأموال في اســتثمارها فإنهــم يحتاجون إلى وســيلة أو معادلة للمفاضلة بين طلبات الأموال. والعقد الربوي يعدّ وســيلةً من وسائل المفاضلة بين طلبــات الأموال، فمن يدفع فائدة أكثر، وهو كذلك أجدر ملاءة من غيره فإنه يحصل على الأموال، والخلاصــة أنه بناء على الجدارة الائتمانية وقدر الفائدة المدفوعة تتم المفاضلة بين الطلبات في آلية الربا.

قــال محمد نجاة الله صديقي: «إن الربحية المنتظرة في نظام قائم على الفائدة لتمويل المشروع الإنتاجي لا أثر لها في تحقيق تخصيص فعَّال للأموال الاستثمارية، وذلك بسبب الشروط التي اقترن بها تقديم هذه الأموال»[2].

فـ«الفائدة المســبقة لا تؤدي إلا إلى تركيز الثروات وإغنــاء الأغنياء، وإفقار الفقراء، وتوسيع الفروق»[3].

ومن مفاسد الربا على تحقيق الكفاءة الاقتصادية ما يأتي:

١ – أن آلية الربا توســع الفجوة بين طبقات المجتمع لأنهــا تزيد الثري ثراء، والفقير فقــرًا، تزيد الثري ثراءً بمنحه للتمويلات بســعر منخفض، وتزيد الفقير فقرًا

(١) نحو نظام نقدي عادل، لمحمد عمر شابرا، ص٦٤–٦٥.

(٢) لماذا المصارف الإسلامية، لمحمد نجاة الله صديقي، ص٢٤٢–٢٤٣.

(٣) مصرف التنمية الإسلامي، لرفيق المصري، ص٢٧.

بمنعه من التمويل أو منحه التمويل بسعر عالٍ[1].

وبيان ذلك: أن هذه الآلية تضع في الاعتبـار الأول: **الملاءة الائتمانية، فتقدم** التمويـل للأكثر ملاءة، وهو ما سيئول إلى تركيز الثروات بيد الأثرياء وأصحاب المشروعات الكبيرة والأملاك العظيمة، كما أن هذه الآلية تؤخر الأقلَّ ملاءة، وهو ما سيئول إلى حرمان الضعفاء وأصحاب المشروعات الصغيرة والعمال.

إن هذه الآلية تمنح التمويل للأغنياء **بسـعر منخفـض**، فتقل التكلفة عليهم، وتزيد احتماليات نجاحهم. أما إذا منحت التمويل للأقل ملاءة فإنها تمنحهم بسـعر مرتفع، فيزيد تعثر المشروعات الصغيرة، والعمال، والضعفاء.

٢- انفصال نمو الثروة المالية عن الإنتاج الحقيقي.

قال رفيق المصري: «لا شـك أن فائدة القرض تؤدي إلى حالة مزرية من سوء توزيـع الثروة والدخل، حيث يزداد الأثرياء ثراء والمعدمون عدمًا، وحيث يسـتطيع أرباب الأموال أن يناموا أو يلهوا مطمئنين إلى أن أموالهم تتضاعف، حتى وهم لاهون أو نائمون، فإن الفائدة لا تسري في أوقات النهار والنشاط فحسب بل تسري أيضًا في أوقـات الليل والنوم. أما المنتجون في الزراعة والصناعة والتجارة والخدمات فإنهم يبقون غير مطمئنين إلى نتائج أعمالهم مهما بذلوا من جهد وفكر، فتارة يربحون وتارة يخسرون، أما أرباب الأموال فإنهم يربحون دومًا، حتى لو وقعت خسارة في الأعمال التجارية استمرت الثروة في التحول من الناشطين إلى النائمين، وانفصلت الثروة عن الارتباط بالإنتاج»[2].

(١) انظر: بحث: لماذا المصارف الإسـلامية، لمحمد نجاة الله صديقي، ضمن كتاب: قراءات في الاقتصاد الإسلامي، ص٢٤٠-٢٤٢.

(٢) الربا والفائدة دراسـة اقتصادية مقارنة، حوار بين رفيـق المصري ومحمد رياض الأبرش، ص٣٦.

وقال رفيـق المصري: «ومن حكمة التحريم أيضًـا أن يبقى عائد رأس المال مرتبطًا بعائد المشروعات الإنتاجية حتى يكون هناك توازن في اكتساب الثروات بين الفريق المالي والفريق الإنتاجي، ولولا ذلك لأثرى الفريق المالي حال الخسارة على حساب الفريق الإنتاجي»[1].

وقـال رفيق المصـري: «فالتوزيع يجـب أن يرتبط بالإنتاج، فـإذا ما ارتبط باعتبارات أخـرى، كالثروة والضمان والرهن والسـلطة والجـاه والنفوذ، فإن هذا التوزيع يتصادم مع العدالة والكفاءة معًا، ويشـيع في المجتمع الإثراء غير المشروع (الدخول غير المكتسبة) وعلى حساب الغير»[2].

٣- أن هذه الآلية تؤدي إلى تقييد وتقليل المشروعات الناجحة والمربحة.

وبيـان ذلك: أن هـذه الآلية تتجاهـل إلى حدٍّ كبيـر الربحيـة المتوقعة من المشروعات، وكفاءتها، وفاعليتها، وهو ما سيئول إلى عدم الاهتمام بتقديم التمويل للأكثر ربحًا، لأنها لن تشـاركه في ربحه. كما أن هذه الآلية لا يهمها منع التمويل عن المشروعات التي تتوقع خسـارتها طالما قدمت ضمانات السداد الملائمة، لأنها لن تتضرر من هذه الخسارة.

قـال المودودي: «فكان مما توجبه المصلحـة الاقتصادية من هذه الناحية أن الذين يشـتركون في التجارة أو الصناعة أو الزراعة لا بقواهم الذهنية أو البدنية ولكن برؤوس أموالهم فقط ينبغي أن تكون مشاركتهم أيضًا من هذا النوع نفسه حتى يكونوا على اتصال بها كغيرهم ويسـعوا معهم في ترقيتها وإنقاذها من الوقوع في الخسارة. ولكن لما أباح القانون الربا انفتح على وجوه أصحاب الأموال أن يسـتغلوا أموالهم

(١) الربا والفائدة، لرفيق المصري ومحمد الأبرش، ص٤٠.

(٢) الربا والفائدة، لرفيق المصري ومحمد الأبرش، ص٤٤.

في التجارة والصناعة لا من حيث هم شـــركاء فيها، بـــل على أن يكون منهم دينًا فيها وألا يزالوا يحصلون كذلك من التجارة أو الصناعة على ربحهم حســـب ســـعر معين ســـنة فسنة أو شهرًا فشهرًا. فأنت ترى أنه يشترك هكذا في عمل المجتمع الاقتصادي عامل غير فطري لا يهمه قليلًا ولا كثيرًا ربح هذا العمل أو خســـارته مثل ما يهم سائر المشـــتركين فيه، على أن هذا العمل إذا باء بالخسارة ولم يربح يصيب الخطر جميع العاملين المشـــتركين فيـــه إلا هذا العامل غير الفطري فإنـــه مضمون بربحه على كل حال. يبذل الجميع مســـاعيهم ويستنفدون كل ما في وسعهم لإنقاذ أنفسهم من خطر الخســـارة إلا هذا المرابـــي، فإنه لن يضطرب ما دام لا يحـــس أن العمل الاقتصادي المشترك قد صار إلى حد الإفلاس... إلخ»[1].

وقال رفيق المصـــري: «كما أن الفائدة لا تثير كثيـــرًا اهتمام رب المال بنتائج المشـــروع، بل لعل أكثر ما يهتم به ثروة المقترض والضمانات التي يقدمها له، وربما يغض الطرف عن مهارته وحكمته في إدارة المشـــروع. وهذا بخلاف المشاركة فإن هذه الاهتمام بنتائج المشروع يرتفع فيها عند رب المال إلى المقام الأول، لأن حصته من الربح متوقفة على هذه النتائج»[2].

٤ - إن هذه الآلية تقيّد نشـــاط المشروع المدين، وتجعله يُحجم عن التجديد، لأنـــه واقعٌ تحت قيد الدَّين بفائدة، ولا يقاســـمه رأسُ المال طوارئ المخاطر. وهذا سيؤدي إلى حرمان المجتمع من التجديد واستخدام تقنيات جديدة[3].

ملحوظة: وقد نشأ في الاقتصاد الإســـلامي عددٌ من الأدبيات لها علاقة بهذه الحكمة، منها:

---

(١) الربا، لأبي الأعلى المودودي، ص٥٩ وما بعدها.

(٢) الربا والفائدة، لرفيق المصري ومحمد الأبرش، ص٤٠.

(٣) انظر: لماذا المصارف الإسلامية، لمحمد نجاة الله صديقي، ص٢٤٢.

١ - إن التمويل الإسلامي قائم على المشاركة بخلاف التمويل الربوي فهو قائم على الفائدة. قال محمد نجاة الله صديقي: «وهناك بالمقابل إجماع بين علماء الاقتصاد والمسلمين على أن النظام المصرفي يمكن تنظيمه على نحو يؤدي فيه وظائفه العادية بـدون اللجوء إلى الفائدة، ويتفق هؤلاء الخبراء أيضًا على أن إعادة تنظيم البنوك وفق النمط الإسلامي يمكن أن يتحقق على أساس المبادئ الإسلامية المتعلقة بالمشاركة في الربح مثل المضاربة أو ما شابه ذلك من المشاركات الأخرى»[١].

٢ - إن التمويل الإسـلامي يحفز على الدخول في المخاطر، بخلاف التمويل الربوي الذي يحقق العوائد بدون الدخول في المخاطر.

قال رفيق المصري تحت عنوان: **مبدأ التشجيع على ركوب المخاطر**: «كذلك من المعلوم أن الإسـلام منع إقـراض المال بربا مضمون، **ونـدب** إلى تقديم المال بحصة من الربح، والربح احتمالي غير مضمون، فمن ضمن المال وتحمل مخاطرته وكان عليه غرمه كان له غنمه وخراجه. قال رسول الله ﷺ: «**الخراج بالضمان**»[٢]... أي الغلة بالمخاطرة»[٣].

٣- أن التمويل الإسـلامي مرتبط بالتجارة الحقيقية المنتجة بخلاف التمويل الربوي الذي تنفصل فيه الثروة عن الإنتاج. قال رفيق المصري: «فالفائدة تنتج بطريقة

(١) النظام المصرفي اللاربوي، محمد نجاة الله صديقي، ص٣.

(٢) هذا الحديث عن عائشـة رضي الله عنها مرفوعًا، أخرجه الترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في من يشـتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبًا، ١/ ٣٤٨، وأبو داود في كتاب الإجارة، باب ما جاء في من اشترى عبدًا فاسـتعمله ثم وجد به عيبًا، ٢/ ٥٩٩-٦٠٠، والنسائي في المجتبى، كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان، ٢/ ٧٣٤، وابن ماجه في كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، ص٣٢٥.

(٣) بحوث في الاقتصاد الإسلامي، لرفيق المصري، ص٣٣٨.

مستقلة عن كل نشاط مباشر وفوري من جانب شخص المرابي الذي يختص بالفائدة في حين أنه لم يساهم أبدًا في تحقيقها وإنتاجها»[1].

٤- النظــرة العدائية أو المخاصمة تجاه مكافــأة رأس المال، وتفضيل الجهد والعمل والكدح على رأس المال، وليس المراد أن مقرري هذه الحكمة اشتراكيون، إذ كثيرٌ منهم نفى ذلك عن نفسه صراحةً، وخالف الاشتراكية في مواطن كثيرة، وإنما المــراد أنهم التقطوا بعض الأدبيات الاشــتراكية في نظرتهــم العدائية لرأس المال، وتقليــل دوره، وبيان جشــع وانتهازية صاحب رأس المــال وتضاعف فوائده، وفي المقابل تعظيم دور العامل، وبيان أهمية الجهد والكدح والنظر إليه نظرة رفق ورحمة. قال رفيق المصري: «**والمرابون يُشــكلون طبقة من هــؤلاء الذين لا يعملون والذين يســتمرون في اقتياتهم من عرق الطبقات الكادحة والعاملة**. إنهم يؤذون مجتمعاتهم بإهمالهم التجارة والزراعة والصناعة وسائر النشاطات المنتجة. ولا يريد المرابي أن يثري بلا عمل فحسب، فلو كان الأمر كذلك لهان الخطب، بل يريد أيضًا أن يتبرأ من كل مسؤولية ومن كل خطر. يريد دخلًا ثابتًا (وأبديًّا) بالمعنى الذي يُمكن معه تطبيق هذه الصفة (أبدي) على أشياء الدنيا. وتتشكل الفوائد من حيث المبدأ بدون أن تؤدي إلى استنفاد رأس المال الذي تنشأ عنه»[2].

وقــال رفيق المصري: «فــإذا قدمت النقود للتمويــل الإنتاجي حيث يتضافر عنصرا المال والعمل، فمــن الذي يتحمل المخاطرة؟ رب المال أم العامل؟ إذا أخذ رب المــال فائدة مقطوعة تحمل **العامل المســكين** كل المخاطــرة مخاطرة العمل والمال معًا، فإذا خسر المشروع خسر عمله، وضمن لرب المال ماله»[3].

---

(١) مصرف التنمية الإسلامي، لرفيق المصري، ص٢٣٥.

(٢) مصرف التنمية الإسلامي، لرفيق المصري، ص٢٣٥.

(٣) الربا والفائدة، لرفيق المصري ومحمد الأبرش، ص٣٨.

ومن ذلك تصوير رب المال بأنه فارض ضرائب، وتصوير ما يطلبه نظير ماله بالجزية، قال رفيق المصري: «وربما أصبح ملاك رأس المال مكتنزين لا يدعون أموالهم تفلت من أيديهم **إلا لقاء جزية مدفوعة** في شكل فائدة يزيدون معدلها عندما يحتاج رجال الأعمال إلى القيام باستثمارات، ويظهرون أسخياء بتنزيل المعدل عندما تغدو فرص الاستثمار قليلة»[1].

وقال عدنان عويضة: «ولك أن تتخيل المزارع يبذل جهده ونفقته ويعرضهما للخطر، بينما يشاركه مالك الأرض البيضاء في مقاسمة الناتج من غير جهد ولا نفقة ولا خطر، **فبم يستحق الناتج؟!** من هنا ترى الدراسة أن مجرد الأرض البيضاء لا تستحق عائدًا لتجردها عن العمل أو المخاطرة»[2].

٥- نقد واقع البنوك الإسلامية لإسرافها في المداينات وعدم تطبيقها للمشاركات.

قال رفيق المصري: «وهي [أي المصارف الإسلامية] في الواقع العملي آخذة في التنازل المتزايد عن عمليات القراض إلى عمليات المرابحة، أي عن عمليات المشاركة إلى عمليات المداينة. فهي تشتري السلع بثمن نقدي وتبيعها بثمن مؤجل لتكسب الفرق بين الثمنين، ثم إذا ماطل العميل في الدفع ربما فرضت غرامة تأخير. **لا ريب أن انتقال المصارف الإسلامية من الشركة إلى الدَّين إنما يعني السير في طريق العودة إلى التشابه مع المصارف التقليدية.** أليست المصارف تاجرة نقود وديون»[3].

وقال رفيق المصري في تعقيبه على ورقة بعنوان واقع التمويل بالمشاركة

(١) مصرف التنمية الإسلامي، لرفيق المصري، ص٢٣٥-٢٣٦.

(٢) نظرية المخاطرة، لعدنان عويضة، ص١٤٨.

(٣) بحوث في الاقتصاد الإسلامي، لرفيق المصري، ص١٤٩-١٥٠.

في البنوك الإسلامية العاملة في السودان: «أما أن تتراجع الشركة بدورها لحساب المرابحة فهذا أمر لا يشك في خطورته أحد إلا من أراد تشغيل المصارف الإسلامية بأي ثمن، وفعلًا يحلو للبعض أن يقول بأنه لولا المرابحة لما كتبت الحياة للمصارف الإسلامية، وكأني به لا يشير إلى المصارف الإسلامية رسالةً، بل ربما يخاطب أو يناجي بعض المساهمين والمديرين والعاملين مُدلًّا عليهم»[1]، ثم قال في خاتمة الورقة: «غاية ما نتمناه أخيرًا هو أن تتميز المصارف الإسلامية في أساليبها بأن تتباعد عن الربا، وعن ذرائعه ومسالكه الواضحة والخفية... وإن الاتجاه إلى المرابحة (انقباض المشاركة وانبساط المرابحة) اتجاه غير محمود، تتجه فيه المصارف الإسلامية للتشابه مع المصارف التقليدية، اللهم إلا في نشوء مصارف جديدة وفي تشغيل عمالة جديدة من موظفين وهيئات، وفي زيادة دعم المركز المالي لبعض المساهمين»[2].

وقال رفيق المصري في تعقيبه على ورقة بعنوان المصارف الإسلامية منجزاتها ودورها المستقبلي: «وأَختلف مع الكاتب في مجال المنجزات في مسألة جوهرية، وهي أن المصارف الإسلامية لم تستطع في نظري التخلص إلا من لفظ الربا. وما إقبالها المتزايد على المرابحة الملزمة إلا دليل على صحة ما نقول... وبهذا لا يبعد العمل المصرفي الإسلامي عن العمل المصرفي السائد من حيث الضمان (البعد عن المخاطرة) واجتناب التعامل بالسلع والاقتصار على المتاجرة بالنقود والديون. إن اتجاه المصارف الإسلامية المتزايد إلى بيع المرابحة لا يجعل

---

(١) بحوث في المصارف الإسلامية، لرفيق المصري، ص٣٣٨. مع أن السودان في عمله المصرفي يطبق المرابحة بدون وعد ملزم، وهو ما أشار له المؤلف قبل كلامه بصفحتين ص٣٣٦، وتاريخ الورقة التي تتحدث عن السودان عام ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

(٢) بحوث في المصارف الإسلامية، لرفيق المصري، ص٣٤٤.

للمصرف الإســلامي أي ميزة من الناحية الربوية على المصارف الأخرى، اللهم إلا إذا كانت الحيلة ميزة، غاية ما في الأمر أن هذه المصارف تستبدل المرابحة بالمراباة، وما بين اللفظين من اختلاف في الحروف أكثـر مما بينهما من اختلاف في الجوهر والمعنى والحقيقة»[1].

٦- وصف كثيـر من معاملات المداينات الآجلة كالبيـع الآجل أو المرابحة للآمر بالشراء أو الإجارات التمويلية بأنها حيل محرمة على الربا.

٧- وصف البنوك القائمة على المرابحة بأنها لا تختلف عن البنوك الربوية في الأمور الجوهرية كالمخاطر وشـرائح العملاء والتسويق وغيرها، وإنما تختلف في شكليات وأوراق إضافية.

٨- وصف البنوك الإسلامية بأنها تسير في ركاب النظام الرأسمالي وتصب في مصلحته، ولا تعدو أن تكون طلاءً «إسلاميًّا» للبنيان الرأسمالي.

نطاق حكمة كفاءة التوزيع

هذه الحكمة تبحث حكمة تحريم ربا النسـيئة في البيوع، وربا القروض، وربا الجاهليــة زدني أنظرك، أي أنواع الربا المرتبطة بالزمن والإنســاء ســواء كانت هذه المعاملة ديونًا استهلاكية أم ديونًا استثمارية.

ولا يدخــل في نطاق الحكمــة بحث حكمة تحريم ربا الفضــل الذي يتم فيه تقابض البدلين في مجلس العقد دون تأجيل.

المطلب الثاني: أدلة حكمة كفاءة التوزيع

ترتكز هذه الحكمة على عدة أدلة:

(١) بحوث في المصارف الإسلامية، لرفيق المصري، ص٣٤٨-٣٤٩.

الأول: تفسير العدل ورفع الظلم

ويُفسَّـر العدلُ -وفقًا للحكمة- بأنه اشـتراك المموّل والمتموّل في المخاطر ابتداء وفي الربح والخسارة انتهاء، وذلك لا يكون إلا بعقود المشاركات، وأما القرض الربوي فهو ربـح مضمونٌ للمقرض لا يتعرض للخسـارة، ويقابله المقترض الذي يتعرض لمخاطر الخسـارة. وعدم التسـاوي بين طرفي العقد في احتمالات الربح والخسارة هو الظلم الذي سعت الشريعة إلى دفعه بتحريم الربا.

الثاني: تطبيق قاعدة الخراج بالضمان والغنم بالغرم

قال عدنان عويضة: «ومن المبادئ الرئيسة للنظام الاقتصادي في الإسلام الغنم بالغرم، وذلك تمشيًا مع كلية العمل والجزاء، وهي قاعدة تقرر العدل في المعاملات، إذ لا يصح أن يضمن الإنسان لنفسه مغنمًا ويُلقي الغرم على عاتق غيره. وتتضح أهمية هذه القاعدة عند تطبيقها في المعاملات المالية الإسـلامية. ويتجلى الظلم في النظم الغربية عندما يعيش المدخرون على عوائد مدخراتهم دون أن يُخاطروا باستثمارها، أو دون أن يقدموا أي عمل، أي ينالون مغنمًا دون مغرم، أو حسب التعبير الاقتصادي يمكنهم الحصول على عائد دون مخاطرة اقتصادية»[1].

الثالـث: مقصـد التوزيـع العـادل ﴿ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ ﴾ [الحشر:٧]

إن من مقاصد الشـريعة توزيع الثروة بكفاءة وعدالـة، بحيث تتقارب فئات المجتمع اقتصاديًّا، من خلال وسـائل لا تزيد الثريَّ ثراءً ولا الفقيرَ فقرًا. وهذا معنى قول اللـه تعالـى: ﴿ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ ﴾ [الحشـر:٧]. والربا من الوسائل التي تنافي هذا المقصد كما سبق بيانه.

(١) نظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي دراسة تأصيلية تطبيقية، لعدنان عويضة، ص٤٤.

المطلب الثالث: مقررو حكمة كفاءة التوزيع

نشــأت هذه الجكمة وترعرعت في بدايات نشأة علم الاقتصاد الإسلامي في العقد الرابع من القرن العشرين الميلادي وما بعده.

وأبرز من قرر هذه الحكمة بظهور ووضوح:

١- أبو الأعلى المودودي (ت ١٣٩٩هـ)

ويُمكــن أن يُعد المودودي[١] رائدَ حكمة كفاءة التوزيع، وأبرز كتاباته المقررة لهذه الحكمة: عدد من المقالات نشرها في مجلته ترجمان القرآن باللغة الأردية على فترتين: عام ١٩٣٧م أثناء إقامته بمدينة حيدر آباد، ثم عام ١٩٥٠م. وقد جمعت هذه المقالات وطبعت لاحقا باللغة الأردية فــي ثلاثة كتب: الأول بعنوان: الربا طبع في لاهور ١٩٦١م، والثاني بعنوان: أســس الاقتصاد بين الإســلام والنظم المعاصرة، والثالث بعنوان: معضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام[٢].

٢- محمد نجاة الله صديقي (معاصر حي)

وأبرز كتابات نجاة الله صديقي[٣] المقررة لهذه الحكمة:

(١) هو المفكر الإســلامي أبو الأعلى المودودي، ولد في حيدر آباد بالهند، وأســس الجماعة الإسلامية في الهند، عام ١٣٦٠هـ، وقادها ثلاثين عاما، وهو مكثر من التأليف، له أكثر من ســتين كتابا، من أبرزهــا: القاديانية، وديــن الحق، والجهاد في ســبيل اللــه. توفي عام ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م. انظر: تكملة معجم المؤلفين، لمحمد خير رمضان، ص٨٣-٨٥.

(٢) ترجم هذه الكتب جميعا إلى العربية محمد عاصم الحداد، وقد طبعتها ونشــرتها بالعربية: الدار الســعودية للنشــر والتوزيع بجدة. انظر: مقدمة المعرب لكتاب الربا، لأبي الأعلى المــودودي، ص٧-٨، ومقدمته لكتاب أســس الاقتصاد بين الإســلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام، لأبي الأعلى المودودي، ص٧-١٢.

(٣) هو من علماء الاقتصاد الإسلامي، مكثر من التأليف، وقد حصل على البكالوريوس عام =

كتاب: مصارف بلا فائدة، طبع باللغة الأردية، عام ١٩٦٩م[١].

بحث: وجهة إسلامية للنقود والمصرفية والسياسة النقدية، قدّم باللغة الإنجليزية عام ١٩٧٨م بعنوان *(Islamic Approaches to money, banking and monetary policy. A review)*[٢].

ورقة مناقشة لتقرير مجلس الفكر الإسلامي الباكستاني حول إلغاء الفائدة من الاقتصاد، قدمت باللغة الإنجليزية عام ١٩٨١م.

بحث: اقتصاديات المشاركة، قدم باللغة الإنجليزية عام ١٩٨١م بعنوان *(Economics of profit sharing)*[٣].

= ١٩٥٤م، ثم الماجستير في الاقتصاد ١٩٦٠م، ثم الدكتوراه ١٩٦٦م، وحاز على جائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية في مجال الاقتصاد عام ١٤٠٢هـ.

(١) وقد طبع باللغة الإنجليزية بعنوان *(Banking without interest)* في ليستر عام ١٩٨٣م، ثم ترجمه المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بجدة إلى العربية وطبعه عام ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م بعنوان النظام المصرفي اللاربوي.

(٢) وقد قدمه إلى مؤتمر اقتصاديات النقود والمالية في الإسلام الأول المنعقد بمكة عام ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م. وقد طبعت أعمال وبحوث المؤتمر في كتاب بعنوان: النظام النقدي والمالي في الإسلام، باللغة الإنجليزية، بعنوان *(Monetary and fiscal economics of Islam, selected papers)* بجمع وتنسيق محمد عارف، ونشر: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بجدة، عام ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م.

(٣) كلاهما قدم إلى مؤتمر اقتصاديات النقود والمالية في الإسلام الثاني المنعقد بإسلام آباد، عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ثم طبعت جميع أعمال وبحوث المؤتمر في كتابين الأول بعنوان: النقود والمصرفية في الإسلام، باللغة الإنجليزية بعنوان *(Money and banking in Islam)*، والثاني بعنوان: السياسة المالية وتوزيع الموارد في الإسلام، باللغة الإنجليزية بعنوان *(Fiscal policy and resource allocation in Islam)* كلاهما بجمع وتنسيق ضياء الدين أحمد وآخرين، ونشر المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بجدة بالاشتراك مع معهد الدراسات المتعلقة بالسياسات بإسلام آباد، عام ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

بحث: لماذا المصارف الإسـلامية؟، نشـر باللغة الإنجليزيـة عام ١٩٨١م، بعنوان *(Rational of Islamic banking)*[١].

٣- محمد عمر شابرا (معاصر حي)

وأبرز كتابات عمر شابرا[٢] المقررة لهذه الحكمة:

كتاب: النظام الاقتصادي في الإسـلام، طُبـع باللغة الإنجليزية عام ١٩٧٠م، بعنوان *(The Economic system of Islam, A discussion of its goals and nature)*.

بحث: النقود والمصرفية في إطار إسلامي، قُدم باللغة الإنجليزية عام١٩٧٨م، بعنوان *(Money and Banking in Islamic framework)*[٣].

بحث: السياسة النقدية في نظام إسلامي، قُدم باللغة الإنجليزية عام ١٩٨١م،

---

(١) وقـد طبعه مركز أبحاث الاقتصاد الإسـلامي عـام ١٩٨١م، ثم ترجمـه المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسـلامي إلى العربية وطبعه عام ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، وأعاد المركز طبعـه ثانية مع تنقيحات طفيفة في الترجمة ضمن عـدة بحوث أخرى للمؤلف في كتاب: بحوث في النظام المصرفي الإسـلامي، لمحمد نجاة الله صديقي، تحرير رفيق المصري، عام١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ثم أعاد المركـز طبعه ضمن بحوث أخرى في كتاب: قراءات في الاقتصاد الإسلامي عام ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

(٢) حائز على جائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية في مجال الاقتصاد.

(٣) وقد قدمه إلـى مؤتمر اقتصاديات النقـود والمالية في الإسـلام الأول المنعقد بمكة عام ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م. وقد طبعت أعمال وبحوث المؤتمر في كتاب بعنوان: النظام النقدي والمالي في الإسـلام، باللغة الإنجليزية، بعنـوان *(Monetary and fiscal economics of Islam, selected papers)* بجمع وتنسـيق محمد عارف، ونشـر: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بجدة، عام ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م.

ثم ترجم البحـث إلى العربية مع بعـض تنقيحات بعنوان النظام النقـدي والمصرفي في الاقتصاد الإسـلامي، ونشـر فـي مجلة أبحـاث الاقتصاد الإسـلامي، عـدد٢، مج١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

بعنوان *(Monetary policy in an Islamic economy)*[١].

ورقة مناقشة لتقرير مجلس الفكر الإسلامي الباكستاني حول إلغاء الفائدة من الاقتصاد، قدمت باللغة الانجليزية عام ١٩٨١م[٢].

كتاب: نحو نظام نقدي عادل، الذي حاز على جائزة الملك فيصل العالمية، وقد نشره باللغة الإنجليزية عام ١٩٨٥م، بعنوان *(toward a just monetary system)*[٣].

٤- رفيق يونس المصري (معاصر حي)

وأبرز كتاباته التي قررت هذه الحكمة:

---

(١) وقد قدم إلى مؤتمر اقتصاديات النقود والمالية في الإسلام الثاني المنعقد بإسلام آباد، عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ثم طبعت جميع أعمال وبحوث المؤتمر في كتابين الأول بعنوان: النقود والمصرفية في الإسلام، باللغة الإنجليزية بعنوان *(Money and banking in Islam)*، والثاني بعنوان: السياسة المالية وتوزيع الموارد في الإسلام، باللغة الإنجليزية بعنوان *(Fiscal policy and resource allocation in islam)* كلاهما بجمع وتنسيق ضياء الدين أحمد وآخرين، ونشر المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بجدة بالاشتراك مع معهد الدراسات المتعلقة بالسياسات بإسلام آباد، عام ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٢) وقد قدمت إلى مؤتمر اقتصاديات النقود والمالية في الإسلام الثاني المنعقد بإسلام آباد، عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ثم طبعت جميع أعمال وبحوث المؤتمر في كتابين الأول بعنوان: النقود والمصرفية في الإسلام، باللغة الإنجليزية بعنوان *(Money and banking in Islam)*، والثاني بعنوان: السياسة المالية وتوزيع الموارد في الإسلام، باللغة الإنجليزية بعنوان *(Fiscal policy and resource allocation in islam)* كلاهما بجمع وتنسيق ضياء الدين أحمد وآخرين، ونشر المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بجدة بالاشتراك مع معهد الدراسات المتعلقة بالسياسات بإسلام آباد، عام ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٣) ثم ترجم إلى العربية، ونشر عام ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ومن آخر طبعاته الطبعة المشتركة بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام ضمن سلسلة موسوعة الاقتصاد الإسلامي عام ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

كتاب: مصرف التنمية الإسلامي أو محاولة جديدة في الربا والفائدة والبنك، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه تقدم بها المؤلف لجامعة رين بفرنسا عام١٩٧٥م، وقد طبعت الكتاب مؤسسة الرسالة طبعة أولى عام١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ثم طبعة ثانية مزيدة ومنقحة عام١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ثم ثالثة مزيدة ومنقحة أيضًا عام ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

كتاب: أصول الاقتصاد الإسلامي، طبعته دار القلم والدار الشامية بالاشتراك، عام١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، الطبعة الثانية عام ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

كتاب: الربا والفائدة دراسة اقتصادية مقارنة، والكتاب حوار بين رفيق المصري ومحمد الأبرش، يشتمل على بحث لكل منهما ثم تعقيب لكل منهما على بحث الآخر، طبعت الكتاب دار الفكر، عام ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

كتاب: الخطر والتأمين، طبعته دار القلم بدمشق، عام ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

كتاب: بحوث في الاقتصاد الإسلامي، وفيه عدة بحوث للمؤلف، طبعته دار المكتبي، بدمشق، عام ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

كتاب: بحوث في المصارف الإسلامية، وفيه عدة بحوث للمؤلف، طبعته دار المكتبي، بدمشق، عام ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٥- مجلس الفكر الإسلامي في باكستان

في عام ١٩٧٧م طلب رئيس باكستان ضياء الحق من مجلس الفكر الإسلامي الباكستاني[١] تقديم تقرير مفصل حول **إلغاء الفائدة من الاقتصاد**، فأصدر تقريره

(١) تأسس مجلس الفكر الإسلامي عام ١٩٦٢م.

عــن إلغاء الفائدة من الاقتصاد الوطني في باكســتان[١]، وقدمه إلى الحكومة، بتاريخ ١٩٨٠م. وقــد ترجمه المركــز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإســلامي للعربية، عام ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

أهمية التقرير: التقرير له أهمية بالغة في الاقتصاد الإســلامي، تتجلى في كونه أول عمل من نوعه على مستوى الاقتصاد الوطني بأكمله، ولأنه نتاج جهود جماعية، اشــترك في صياغته رجال الاقتصاد والمصارف، ثــم خضع إلى أنظار مجلس الفكر الإسلامي بالباكستان.

المشاركون في التقرير: أولًا: أعضاء مجلس الفكر الإسلامي[٢]، وثانيًا: أعضاء هيئة رجال الاقتصاد والمصارف المعينين من مجلس الفكر الإسلامي[٣].

---

(١) *Report of the council of Islamic Ideology on the elimination of interest from the Economy. By council of Islamic Ideology, Government of Pakistan, Islamabad, June 1980.*

(٢) أعضــاء مجلس الفكر الإســلامي كما في ١٥/ ٦/ ١٩٨٠م هم: القاضي الدكتور تنــزيل الرحمن رئيسًا، والشــيخ ظفر أحمد أنصاري عضوًا، والشيخ خالد محمد إسحاق عضوًا، والمفتي ســياج الدين كاكاخيل عضوًا، وخواجة قمر الدين سيالفي عضوًا، والشيخ محمد تقي عثماني عضوًا، والشــيخ محمد حنيــف ندوي عضوًا، والدكتور ضيــاء الدين أحمد عضوًا، والعلامة ســيد محمد رضي عضوًا، والشيخ شــمس الحق أفغاني عضوًا، والسيدة الدكتورة خاروخان ششــتي عضوًا، والسيد فضل الرحمن خان عضوًا بحكم منصبه. انظر: إلغاء الفائدة من الاقتصاد، لمجلس الفكر الإسلامي بالباكستان، ص١٠.

(٣) وهم: الدكتور إحسان رشيد رئيسًا أســتاذ الاقتصاد ومدير مركز بحوث الاقتصاد التطبيقي بجامعة كراتشي، والدكتور رفيق أحمد عضوًا. نائب مدير جامعة البنجاب بلاهور، والشيخ محمود أحمد عضوًا، والسيد عبد الجبار خان عضوًا. رئيس مجلس إدارة شركة بنك حبيب المحدودة، والدكتور نور الإســلام ميان عضوًا. مدير معهد الدراسات الاقتصادية بجامعة بشاور، والدكتور سيد نواب حيدر نقوي عضوًا. مدير المعهد الباكستاني لاقتصاديات =

٦- حكم المحكمة الشرعية الاتحادية الباكستانية بشأن الفائدة

وقد صـــدر هذا الحكم من المحكمة الشـــرعية الاتحادية الباكســـتانية[١] عام ١٩٩٢م من لجنة ثلاثية تشـــمل رئيـــس المحكمة[٢]، بعد اســـتكتاب عدد من فقهاء وباحثي الاقتصاد الإسلامي[٣].

= التنمية بإســـلام آباد، والدكتور ميان محمد نظير عضوًا. أســـتاذ الاقتصاد بجامعة بشـــاور، والســـيد دوســـت محمد قريشـــي عضوًا. المدير الإداري لشركة مســـاهمات المصرفيين المحدودة بكراتشـــي، والبروفيســـور شـــكر الله عضوًا. رئيس قســـم الاقتصـــاد بجامعة بالوشيســـتان بكويته، والدكتور أنور حســـين صديقي عضوًا. مدير الدراسات بمعهد الهيئة الإدارية بلاهور، والسيد خادم حسين صديقي عضوًا. عضو مجلس المصارف الباكستاني، والسيد أ.ك.ســـومار عضوًا، والسيد عبد الواسع عضوًا. من بنك الائتمان والتجارة الدولية بكراتشـــي، والدكتور س.م.حسن الزمان عضوًا. رئيس شـــعبة الاقتصاد الإسلامي بإدارة البحوث بمصرف الدولة الباكستاني، والدكتور ضياء الدين أحمد عضوًا مقررًا. نائب حاكم مصـــرف الدولة الباكســـتاني، وعضو مجلس الفكر الإســـلامي. انظر: إلغـــاء الفائدة من الاقتصاد، لمجلس الفكر الإسلامي بالباكستان، ص١١-١٢.

(١) المحكمة الشرعية الاتحادية مشكَّـلة وفقًا للدستور الباكستاني، ومهمتها النظر في الدعاوى المرفوعة ضد القوانين والأنظمة والمراسيم من حيث مخالفتها أو موافقتها للشريعة الإسلامية.

(٢) القضاة الذين أصدروا الحكم هم: القاضي الدكتور تنزيل الرحمن رئيس المحكمة –علمًا بأنه كان رئيس مجلس الفكر الإســـلامي بتاريخ ١٩٨٠م حين صدور تقرير إلغاء الفائدة من الاقتصاد–، وفداء محمـــد خان، وعبيد الله خان أعضاءً. انظر: حكم المحكمة الشـــرعية الاتحادية الباكستانية بشأن الفائدة، ص١٥.

(٣) وهم: الشـــيخ كوهر رحمن، والشـــيخ محمد رفيع عثماني، ود.ســـعيد الله قاضي، وسيد معروف شـــاه شـــيرازي، ود.محمد نجاة الله صديقي، والسيد س.م.حســـن الزمان، ود. رمضان اختر، ود.علاء الدين خروفة، ونوازش علي زايدي، والســـيد ضياء الحق، وأرشد جاويـــد، وامتياز برويز، ومنصور أحمد خان. انظر: للأســـئلة الموجهـــة إليهم وإجاباتهم بالتفصيل، حكم المحكمة الشـــرعية الاتحادية الباكستانية بشأن إلغاء الفائدة من الاقتصاد، ص٢٩٩-٤٨٧.

وقد ترجم المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية الحكمَ الصادر من المحكمة إلى العربية ثم طبع مختارات منه في مجلد قدره ٥٢٠ صفحة.

٧- عدنان عويضة (معاصر حي)

وقد قرر عدنان عويضة[1] رأيه في كتاب: نظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي دراسة تأصيلية تطبيقية، طبعه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بأمريكا، عام١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م. ولعل أصل الكتاب رسالة علمية كما يظهر من مقدمته.

ملحوظة:

مما يُلحظ على هذه الحكمة أنها أخذت زخمها وترعرعت في بلاد شبه القارة الهندية (الباكستان والهند حاليًّا)، ولعل هذا يرجع إلى عدد من الأسباب:

١- أول من قرر هذه الحكمة هو أبو الأعلى المودودي من شبه القارة الهندية في مقالاته ١٩٣٧م.

٢- تبني مجلس الفكر الإسلامي الباكستاني لهذا الاتجاه في تقريره عن إلغاء الفائدة من الاقتصاد عام ١٩٨٠م.

٣- تبني المحكمة الشرعية الاتحادية الباكستانية لهذا الاتجاه في حكمها بعدم نفاذ مفعول عدد من مواد القوانين والمراسيم الباكستانية عام ١٩٩٢م.

(١) د.عدنان عويضة، ولد بالأردن ١٩٦٥م، حصل على الماجستير والدكتوراه في الاقتصاد والمصارف الإسلامية من جامعة اليرموك بالأردن، ومن أبرز كتبه: نظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي. انظر: تعريف بالمؤلف في الصفحة الأولى من كتابه نظرية المخاطرة.

المطلب الرابع: فقه حكمة كفاءة التوزيع

أولًا: موقف حكمة كفاءة التوزيع من عقود المشاركات

هـــذه الحكمة تنظر إلى عقود المشـــاركة نظرةَ تفضيل علـــى عقود المداينات عمومًا، باعتبارها البديل الأساس للقرض الربوي.

جاء فـــي تقرير مجلس الفكر الإســـلامي بالباكســـتان عن إلغـــاء الفائدة من الاقتصـــاد: «وفيما يتعلق بالنواحي العملية للنظام المصرفي اللاربوي يعتبر المجلس من الأهمية بمكان أن يكون واضحًا منذ البداية **أن البديلين الحقيقيين الأمثلين للفائدة في ظل نظام اقتصادي إســـلامي هما المشاركة في الربح والخسارة، والقرض الحسن** أي الإقراض دون تقاضي أي مبلغ يربو على المبلغ الأصلي»[(١)].

وهـــذا التفضيل مبرر –وفقًا للحكمة– بأن المشـــاركة تحقق العدالة والكفاءة الاقتصادية بشكل أظهر من عقود المداينات عمومًا والبيع الآجل خصوصًا.

فأما تحقيق المشاركة للعدالة بين الطرفين، فلأن رب المال لا يستحق ربحًا إلا إذا ربحت الشركة، وإذا خسر المشروع فإنه لا يستحق شيئًا، بخلاف القرض الربوي الذي يستحق فيه المقرض فائدته سواء ربح المشروع أم خسر.

وأما تحقيق المشاركات للكفاءة الاقتصادية، فهذا لعدة أمور:

١- إن رب المال لن يتوجه نظره الأســـاس إلى الملاءة الائتمانية للعامل، بخلاف القرض الربوي الذي يتوجه نظره الأســـاس للملاءة الائتمانية للمقترض، وبالتالي فإن المشاركات لن تزيد الفقير فقرًا ولا الغني ثراءً لأنها لا تأخذ في اعتبارها الأول الأشخاص وإنما المشاريع[(٢)].

---

(١) إلغاء الفائدة من الاقتصاد، مجلس الفكر الإسلامي بالباكستان، ص١٨.

(٢) انظر: بحث: لماذا المصارف الإســـلامية، لمحمد نجاة الله صديقي، ضمن كتاب: =

٢- إن المشاركة يرتبط فيها نمو الثروة المالية بالإنتاج الحقيقي. قال رفيق المصري: «وعلى العكس من ذلك [أي على عكس القرض الربوي]، في نظام المشـــاركة فإن الثروة لا تجلب مزيدًا من الثروة لأصحابها إلا عندما يؤدي استخدامها فعلًا إلى ثروة إضافية. فالتوزيع يجب أن يرتبط بالإنتـــاج، فإذا ما ارتبط باعتبارات أخرى، كالثـــروة والضمان والرهن والسلطة والجاه والنفوذ، فإن هذا التوزيع يتصادم مع العدالة والكفاءة معًا، ويشيع في المجتمع الإثراء غير المشروع (الدخول غير المكتسبة) وعلى حساب الغير»[1].

٣- إن رب المال ســيكون همه الأســـاس النظر للمشـــروعات من حيث نجاحها وربحيتهـــا. بخلاف القـــرض الربوي الذي ينظـــر إلى تقييم المشـــروعات نظرة ثانوية، لأنه لن يشـــارك في ربحه إذا ربح ولن تقع عليه خسارته إذا خسر.

٤- إن آلية المشـــاركة تدفع صاحب المشروع إلى الابتكار والتجديد، لأن رأس المال يقاســـمه طوارئ المخاطر، بخلاف القـــرض الربوي فلا يشاركه أحدٌ في مخاطر المشروع[2].

ثانيًا: موقف حكمة كفاءة التوزيع من البيع الآجل ومشتقاته

هذه الحكمة تنظر إلى البيع الآجل ومشـــتقاته كالسلم والاستصناع والمرابحة وغيرها نظرة مذمومة، ويتفاوت مقررو الحكمة في درجة ذمهم لهذه العقود.

= قراءات في الاقتصاد الإسلامي، ص٢٤٠-٢٤٢.

(١) الربا والفائدة، لرفيق المصري ومحمد الأبرش، ص٤٤.

(٢) انظر: لماذا المصارف الإسلامية، لمحمد نجاة الله صديقي، ص٢٤٢.

فهذه العقود يُنظر إليها على أنها شـــبيهة بالقــرض الربوي لا بديلة عنه، ووجه الشبه بينها وبين القرض الربوي أنها كلها تمثل بالنسبة للمموّل عائدًا مضمونًا يستحقه الممول سواء ربح مشــروع المدين أم خسر. وهذا هو تفسير الظلم –وفقًا للحكمة– في القرض الربوي.

كما أن البيع الآجل ومشـتقاته بحكم أنها تقع في دائــرة الدَّين فإنها لا تحقق الكفاءة الاقتصادية، شأنها في ذلك شأن القرض الربوي. ويظهر هذا من خلال البنود نفسها التي أظهرت عدم كفاءة القروض الربوية اقتصاديًّا، وهي كالآتي –باختصار–:

١- آلية البيع الآجل ومشـتقاته توسـع الفجوة بين طبقات المجتمع فهي تزيد الثري ثراء، والفقير فقرًا، تزيد الثري ثراءً بمنحه للتمويلات بسعر منخفض، وتزيد الفقير فقرًا بمنعه من التمويل أو منحه التمويل بســعر عالٍ، لأنها تضع فــي الاعتبار الأول: **الملاءة الائتمانية**، فتقدم التمويل للأكثر ملاءة، وهو ما سيئول إلى تركيز الثروات بيد الأثرياء وأصحاب المشروعات الكبيرة والأملاك العظيمة، كما أن هذه الآلية تؤخر الأقلَّ ملاءة، وهو ما سـيئول إلى حرمان الضعفاء وأصحاب المشــروعات الصغيرة والعمـال. كما إنها تمنح التمويل للأغنياء **بسـعر منخفض**، فتقل التكلفة عليهم، وتزيد احتماليات نجاحهم. أما إذا منحت التمويل للأقل ملاءة فإنهـا تمنحهم بسـعر مرتفع، فيزيد تعثر المشــروعات الصغيرة، والعمال، والضعفاء.

٢- كما أن آلية البيع الآجل ومشتقاته تؤدي إلى تقييد وتقليل المشروعات الناجحــة والمربحة. وبيان ذلك: أن هذه الآليــة تتجاهل إلى حدٍّ كبير الربحية المتوقعة من المشروعات، وكفاءتها، وفاعليتها، وهو ما سيئول إلى عــدم الاهتمام بتقديم التمويل للأكثر ربحًا، لأنها لن تشــاركه في

ربحه. كما أن هذه الآلية لا يهمها منع التمويل عن المشــروعات التي تتوقع خســارتها طالما قدمــت ضمانات الســداد الملائمة، لأنها لن تتضرر من هذه الخسارة.

٣- كما إن آلية البيع الآجل ومشتقاته تقيّد نشاط المشروع المدين، وتجعله يُحجــم عن التجديد، لأنــه واقعٌ تحت قيد الدَّين، ولا يقاســمه رأسُ المــال طوارئ المخاطر مما يؤدي إلى حرمــان المجتمع من التجديد واستخدام تقنيات جديدة.

وقد اعتبر محمد عمر شابرا أن البدائل القائمة على الدَّين بدائل ثانوية، وليست أوليــة، ومن ذلك قوله: «إن النظام المقترح المعتمــد على زيادة الاعتماد على رأس المــال وتقليل الاعتماد علــى الدَّين يتألف من مزيج **من الصيــغ الأولية** كالمضاربة والمشــاركة، **ومن الصيغ الثانوية** كالمرابحة، والإجارة، والإجــارة والاقتناء (البيع التأجيري)، والســلم والاســتصناع. الصيغ الأولى تقوم على أساس رأس المال... والصيغ الأخرى تقوم على أســاس الدَّين... ومعدل العائد موجب ومشروط مسبقًا. إن معدل العائد الموجب المحدد مســبقًا يُظهر الصيغ الثانوية على أنها أدوات قائمة على الفائدة. ومع ذلك هناك فرق جوهري بينها لثلاثة أســباب، أولًا: الصيغ الثانوية هي مبايعات ومؤاجرات وليســت صفقات اقتراض وإقــراض صريحة، ثانيًا: بما أن الشــريعة لا تســمح لأحد ببيع أو تأجير ما لا يملك أو ما لا يحــوز، فإن رب المال يتعرض للمخاطرة بمجرد أن يملك أو يحوز الســلع للبيــع أو للإيجار، ثالثًا: الثمن وليــس معدل الفائدة هو المشــروط في هذه الصفقات البيعية، فــإذا ما تحدد الثمن لا يمكن تعديله إذا ما أعطيت مهلة للدفع لأجل ظروف قاهرة»[1].

(١) مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي، لمحمد عمر شابرا، ص٣١٣-٣١٤.

وترتيب هذه البدائل بهذه الشروط وفق **صيغ أولية وثانوية** هو ما ورد في تقرير مجلس الفكر الإسلامي بالباكستان كذلك: «وفيما يتعلق بالنواحي العملية للنظام المصرفي اللاربوي يعتبر المجلس من الأهمية بمكان أن يكون واضحًا منذ البداية أن البديلين الحقيقيين الأمثلين للفائدة في ظل نظام اقتصادي إسلامي هما المشاركة في الربح والخسارة، والقرض الحسن أي الإقراض دون تقاضي أي مبلغ يربو على المبلغ الأصلي. ورغم أن التوصيات التي يتضمنها هذا التقرير قد انبنت عمومًا على وسيلة المشاركة في الربح والخسارة إلا أن بعضها يجنح إلى وسائل أخرى مثل التأجير والشراء الاستئجاري والبيع المؤجل والمزايدة الاستثمارية، ذلك لأن التطبيق العملي لنظام المشاركة في الربح والخسارة في صورته البحتة يمكن أن يواجه صعوبات بسبب الأحوال الأخلاقية السائدة في المجتمع. غير أن المجلس قد أدخل التعديلات الضرورية في هذه الوسائل البديلة لاستبعاد أي عنصر من عناصر الفائدة يمكن أن يكمن فيها، **ومع ذلك لا بد من إيضاح أن هذه الوسائل البديلة على الرغم من أنها خالية من عنصر الفائدة بالشكل الذي وردت فيه في هذا التقرير إلا أنها لا تعدو أن تكون مجرد حل يأخذ المرتبة الثانية من الأفضلية من وجهة نظر النظام الاقتصادي الإسلامي المثالي. وبالإضافة إلى ذلك هناك احتمال لاستخدام هذه الوسائل البديلة في نهاية المطاف سبيلًا لفتح باب خلفي أمام الفائدة وما يصاحبها من شرور ومفاسد**، ولهذا يتحتم الحفاظ على استخدام هذه الوسائل في الحد الأدنى الذي لا مفر منه في ظل ظروف معينة ولا يجوز السماح باستخدامها على أنها أساليب فنية عامة للتمويل»[1].

وهذا التخوف الذي ذكره المجلس أكده محمد عمر شابرا بقوله: «هناك دائمًا خطر في أن يتدهور البيع المؤجل والمرابحة **ليصبحا ترتيبات تمويلية خالصة بهامش**

---

(١) إلغاء الفائدة من الاقتصاد، مجلس الفكر الإسلامي بالباكستان، ص١٨.

ربح متفق عليه، **لا يعدو أن يكون تمويهًا للفائدة**، ولذلك أكد المجلس بحق على أنه لا ينصح باستخدام ذلك على نطاق واسع وبدون تمييز»[1].

وكذلك محمد نجاة الله صديقي أبدى تخوفه في ورقته المقدمة لمناقشة تقرير مجلس الفكر الإسلامي في مؤتمر اقتصاديات النقود والمالية في الإسلام الثاني المنعقد بإسلام آباد، عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م من أن يتحول مقترح البيع المؤجل الوارد في التقرير بضوابطه إلى بيع مشتمل على عنصر قيمة الزمن عند الممارسة التطبيقية، وأن البنوك سوف تفضله على المشاركة، وفضَّل إلغاء مقترح البيع المؤجل من التقرير من باب سد ذريعة الفائدة[2].

كما أوصى محمد نجاة الله صديقي في ورقته بإضافة سياسة واضحة للتقرير تنص على أنه لا يؤخذ بالبدائل التي نص عليها المجلس بضوابطها (البيع المؤجل، الإجارة، المزايدة..) إلا إذا لم يمكن تطبيق المشاركة فقط[3].

ثالثًا: موقف حكمة كفاءة التوزيع من إجارة الأرض

يستشكل مقررو هذه الحكمة إباحة إجارة الأرض، لأنها باختصار عائد مضمون في مقابل عائد احتمالي، فهي تشبه الربا من حيث كونها ظلمًا للمستأجر، فالمؤجر يفرض أجرة مضمونة على المستأجر، بينما مستأجر الأرض قد يربح وقد يخسر في زراعته. فهي بهذا الاعتبار تشبه -عندهم- الفائدة على القرض.

(١) نحو نظام نقدي عادل، لمحمد عمر شابرا، ص١٧١.
(٢) انظر: النقود والمصرفية في الإسلام -باللغة الإنجليزية-، جمع ضياء الدين أحمد وآخرين، ص٢٢٦-٢٢٧.
(٣) انظر: النقود والمصرفية في الإسلام -باللغة الإنجليزية-، جمع ضياء الدين أحمد وآخرين، ص٢٢٤-٢٢٦.

وممن قرر هذا: المودودي حيث قال في حاشـــية كتابه الذي جمع فيه مقالاته عن الربا: «لمعترض أن يعترض في هذا المقام ويقول: فإذن بموجب أي شيء تبيحون كراء الأرض مع أنه لا يختلف عن الربا؟ الجواب أن هذا الاعتراض إنما يُشكل على الذين يبيحون كراء الأرض بالتحديد أي بصورة مبلغ معين كعشرين دينارًا لكل فدان مثلًا ويأخذونه ســـلفًا، **أما أنا فلست أقول بمشـــروعية ذلك، بل أعده صورة من صور التعامل الربـــوي**. والذي أذهب إليه في هذا الباب هو أن الصورة الصحيحة للمعاملة بين صاحب الأرض ومزارعه هي اشـــتراكهما فيما يحصـــل من الغلات أو الحبوب أو الفواكه بنســـبة يتفقان عليها بينهما، وهذه الصورة تشبه إلى درجة كبيرة المشاركة في التجارة وهي مشروعة عندي»[1].

وقال رفيق المصري: «وهنا نتســـاءل مـــا إذا كان تأجير هـــذه الأرض ممكنًا مقابل أجـــر ثابت ومقطوع؟ إذا أعطينا هذا الحق للأرض، فلماذا حرمنا قرض النقود من أن يُنتـــج فائدة؟! وفعلًا فإن قرض الأرض في حالتهـــا الخام للزراعة مثل قرض النقود للتجارة والصناعة. فكلا القرضين ليس إلا قرضًا للإنتاج... وعليه إذا ما أبحنا أجر الأرض يصبح من الضروري منطقيًّـــا أن نقف نفس الموقف من فائدة القروض المقدمة للإنتاج، **وإذا ما أردنا تحريم هذه الفائدة فيجب تحريم أجر الأرض، يبدو أن الرسول ﷺ إنما أراد ذلك**»[2].

(١) الربا، لأبي الأعلى المودودي، ص١٩.

(٢) مصرف التنمية الإسلامي، لرفيق المصري، ٢٢٦.




المبحث الثاني

نقد حكمة كفاءة التوزيع

يمكن مناقشة ونقد هذه الحكمة من خلال مقامين:

الأول: طريقة المقارنة بين الربا وبين العقود المشروعة.

الثاني: تفكيك مقدمات وأدلة حكمة كفاءة التوزيع.

فأما المقــام الأول فيقارن بين الربا وبين العقود المشــروعة من حيث تحقق مفاســد الربا فيها، فإذا ثبت أن المفاسد المذكورة في الربا -وفقًا للحكمة- موجودة في عقد البيع الآجل -مثلًا- فإن هذا دليل على أن هذه المفاسد التي ذكرت في الربا ليســت مقصودَ التحريم، ولو كانت هي مقصود التحريم للــزم تحريم البيع الآجل مثلًا.

فخلاصة هذا المقام: إلــزام المخالف بتحريم البيع الآجل، وإلا عُدَّ متناقضًا. وهذه تعد مناقشــةً وردًّا على من يبيح البيع الآجل، ويحرم الربا لأجل هذه المفاســد المذكــورة في هذه الحكمة. وأما من كان يُحــرم البيع الآجل كذلك ويطَّرد في أخذه بلوازم قوله، فإن طريق مناقشته هو المقام الثاني.

وأما المقام الثاني فهو مناقشة هذه الحكمة من خلال تفكيك أدلتها ومقدماتها بغض النظر عن لوازمها وآثارها. فلو التزم المخالف تحريم كل عائد مضمون يُفرض

على المدين الذي قد يربح وقد يخسـر في تجارته، سواء كان في عقد ربا أو بيع آجل أو غير ذلك فلا يُمكن مناقشته من خلال بيان تناقضه -كما في المقام الأول- وإنما مناقشته من خلال الرد على نظريته وأدلتها ومقدماتها، وهو المقام الثاني.

فمن أوجه الرد وفقًا للمقام الأول ما يأتي:

أولًا: أن يقال: إن هذه المفاسد المتعلقة بعدم تحقق العدالة أو عدم تحقق الكفاءة الاقتصادية موجودة بعينها في معاملة البيع الآجل. فالبيع الآجل شبيه بالقرض الربوي أو مثيلٌ له إذا نظرنا له من جهة المفسدتين المذكورتين.

وفي واقع الأمـر، فإن كثيرًا من مقرري هذه الحكمة لا يرون حرجًا في هذا الإلزام، فهم يقررون بوضوح بأن البيع الآجل مذمومٌ وشبيهٌ بالقرض الربوي، لا بديلٌ عنه، ولكنهم لا يجعلونه محرمًا كالقرض الربوي[1].

ولكن يمكن مناقشتهم بأن يقال: إن ذم البيع الآجل غير كافٍ، فما دام البيع الآجل يحقق هاتين المفسدتين بقدر تحقيق القرض الربوي لهاتين المفسدتين، فلماذا حرمت الشـريعة القرض الربوي وأباحت البيع الآجل؟ إن في هذا دلالة على أن حكمة التحريم لا تعود للمفسدتين المذكورتين.

وقد حاول محمد عمر شابرا أن يجيب عن هذا الإلزام بأن البيعَ الآجل بديلٌ ثانويٌّ. وأنه يخالف الربا في ثلاثة أمور، فقال: «إن معدل العائد الموجب المحدد مسبقًا يُظهر الصيغ الثانوية على أنها أدوات قائمة على الفائدة. ومع ذلك هناك فرق جوهري بينها لثلاثة أسباب، أولًا: الصيغ الثانوية هي مبايعات ومؤاجرات وليست صفقات اقتراض وإقراض صريحة، ثانيًا: بما أن الشـريعة لا تسمح لأحد ببيع أو

(١) انظر أقوالهم في المطلب الرابع بعنوان فقه حكمة كفاءة التوزيع تحت بند: موقف الحكمة من البيع الآجل ومشتقاته.

تأجيـر ما لا يملك أو ما لا يحوز، فإن رب المال يتعرض للمخاطرة بمجرد أن يملك أو يحوز السـلع للبيع أو للإيجار، ثالثًا: الثمن وليس معدل الفائدة هو المشروط في هـذه الصفقات البيعية، فإذا ما تحدد الثمن لا يمكن تعديله إذا ما أعطيت مهلة للدفع لأجل ظروف قاهرة»[1].

وفي الحقيقة فإن هذه الأسباب الثلاثة التي ذكرها لا تجيب عن هذا الإشكال، ولا تساعده في الخروج من هذا الإلزام، فما ذكره في السبب الأول لا يعدو أن يكون وصفًا للمعاملتين بأن هذه بيع، وتلك إقراض، والسؤال هو لماذا اختلف البيع الآجل عن الإقراض؟ وما ذكره في السـبب الثاني مردودٌ بأن المقرِض -كذلك- كان يملك المـال الذي أقرضه ويتعـرض للمخاطرة المتعلقة به، وما ذكره في السـبب الثالث صحيحٌ في نفسـه ولكن لا علاقة له بمسـألة البحث، فإن هذا السـبب يفسر تحريم الزيادة المضاعفة لاحقًا (ربا زدني أنظرك)، ولا يفسّـر تحريم فائدة القرض الأولى، فأما الزيادة لاحقًا (ربا زدني أنظرك) فهي محرمة في البيع والقرض جميعًا، وليسـت موضع البحث والتحليل في كلام المؤلـف، وإنما كان موضع البحث والتحليل هو الفرق بين ربح البيع الآجل في المدة الأولى وبين فائدة القرض في المدة الأولى.

وبالإضافة للمناقشات الثلاث السـابقة، فإن هناك مناقشةً أخرى مهمة، وهي أن هذه المناقشـات الثلاث لا زالت ليست لها علاقة بالمفسدتين المذكورتين، وهي تحقيق العدالة والكفاءة الاقتصادية، وإنما هي فروقٌ أخرى لا علاقة لها بالمفسدتين المذكورتين، أو لم يبين محمد شابرا علاقتها بالمفسدتين المذكورتين.

وللخروج من هذا الإلـزام فإن على مقرري هذه الحكمـة أن يثبتوا بأن البيع الآجل، الذي أبيح -ولو بشكل ثانوي في نظرهم- لا تتحقق فيه المفاسد التي جعلوها

(١) مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي، لمحمد عمر شابرا، ص٣١٣-٣١٤.

حكمةً لتحريم الربا، أو على الأقل أن يثبتوا بأن هذه المفاسد لا تتحقق فيه بشكل كبير يرقى إلى أن تجعله الشريعة محرمًا وإنما يستحق أن يكون مكروهًا أو ثانويًّا.

والواقع أن وجه الشبه بين البيع الآجل وبين القرض الربوي –من حيث المفسدتين المذكورتين– كبيرٌ جدًّا يرقى إلى مستوى التطابق، فكلها تمثل بالنسبة للمموّل عائدًا مضمونًا يستحقه الممول سواء ربح مشروع المدين أم خسر. وهذا هو تفسير الظلم –وفقًا للحكمة– في القرض الربوي.

كما أن البيع الآجل لا يحقق الكفاءة الاقتصادية كالقرض الربوي –وفقًا للحكمة–. ويظهر هذا من خلال البنود نفسها التي أظهرت عدم كفاءة القروض الربوية اقتصاديًّا، وهي كالآتي –باختصار–:

١- البيع الآجل يوسع الفجوة بين طبقات المجتمع فهو يزيد الثري ثراء، والفقير فقرًا.

٢- البيع الآجل يؤدي إلى تقييد وتقليل المشروعات الناجحة والمربحة. لأنه يتجاهل إلى حدٍّ كبير الربحية المتوقعة من المشروعات، وكفاءتها، وفاعليتها.

٣- البيع الآجل ومشتقاته يقيّد نشاط المشروع المدين، وتجعله يُحجم عن التجديد، لأنه واقعٌ تحت قيد الدَّين، ولا يقاسمه رأسُ المال طوارئ المخاطر.

فبعد هذا التماثل بين البيع الآجل والقرض الربوي –من حيث هاتين المفسدتين– فإنه يلزم مقرري هذه الحكمة أن يمنعوا البيع الآجل بدرجة تحريمهم للربا نفسه، لأنه تتحقق في البيع الآجل هاتين المفسدتين بالقدر نفسه!

بل يقال ثانيًا: إن مفسدة الظلم –وفقًا لتفسير الحكمة– موجودة بعينها في عقود

المداينات عمومًا مع التاجر، وليست موجودة في القرض الربوي والبيع الآجل فقط.

فإن من أجّر على التاجر دكانًا، يستحق عائدًا مضمونًا ثابتًا، وهو أجرة الدكان، فلماذا يطالب التاجر الذي قد يربح وقد يخسر في تجارته، بعائد مضمون ثابت؟! أليس الواجب -وفقًا للحكمة- أن يُلزم المؤجر بأن يدخل مع التاجر في شراكة في الربح والخسارة، حتى لا يحصل المؤجر على عائد مضمون من التاجر صاحب العائد الاحتمالي المخاطر؟!

وقل مثل ذلك في العامل الذي يعمل عند هذا التاجر بأجر ثابت محدد ومضمون، فلماذا يُطالب التاجر الذي قد يربح وقد يخسر في تجارته بأجرة العامل المضمونة الثابتة؟! أليس الواجب -وفقًا للحكمة- أن يُلزم العمال مع التاجر بالدخول مع التاجر في شراكة حتى يربحوا ويخسروا سويًّا؟!

وقل مثل ذلك فيمن أسلم للتاجر شيئًا، أو أجّره شيئًا، أو استصنع منه شيئًا، أو باعه بالأجل شيئًا، وغير ذلك من صور المداينات.

ثالثًا: بل يقال: إن هذا ينطبق على جميع عقود المبادلات ولو لم يكن فيها دَين، فالبيع العادي الحال غير المؤجل تنطبق عليه مفسدة الظلم هذه بالقدر نفسه! فإن بائع الجملة الذي باع على التاجر قد حصل على ربحه التجاري، ولكن التاجر الذي اشترى هذه البضاعة ليبيعها قد يربح وقد يخسر في تجارته! فلماذا يحصل بائع الجملة على ربح من التاجر الذي قد يربح وقد يخسر؟! أليس الواجب -وفقًا للحكمة- أن يُلزَم بائع الجملة بالدخول مع التاجر في شراكة في الربح والخسارة؟! لا أن يحصل على ربحه التجاري بشكل مضمون، لأن التاجر المشتري عائده احتمالي!

رابعًا: صار مآل هذه الحكمة بهذه الإلزامات: أنه يجب على كل متعامل مع التاجر أن يشاركه، حتى يشتركوا في الربح والخسارة، ولا يجوز لأحد أن يبيع على

التاجر شــيئًا ولا أن يعامله ببيع آجل، ولا إجارة ولا بيعٍ حالٍ، ولا استصناع ولا سلم ولا عقــد وظيفة، ولا أي مبادلة فيهــا ربح للطرف الآخر غير التاجر، إذ «لا مســوغ لتحديد عائد مضمون عندما تكون طبيعة الأشياء غير مضمونة»[1].

وصار مآل هذه الحكمة: أنه لا يجوز البيع إلا على المستهلك، وأما البيع على التاجر فإنه يُستبدل بمشاركته.

وصار مآل هذه الحكمة: أنه لا يجوز أن يبيع الســلعة إلا منتجها (ســواء كان زارعًا أو صانعًا)، لأن التاجر لا يجوز له شــراء سلعة بغرض بيعها، لأنه سيدفع عائدًا مضمونا، في انتظار عائد احتمالي قد يربح وقد يخسر!

وبعبارة أخرى: صار مآل هذه الحكمة تحريم وإلغاء النشــاط التجاري الذي يتوســط بين المنتجين والمستهلكين ويتحمل مخاطرة الشراء والبيع، بدعوى أنه من الظلم أن يُفرض على تاجرٍ عائدٌ مضمونٌ، والتاجر قد يربح وقد يخســر في تجارته! وعلى المنتجين إذا أرادوا بيع ســلعهم فإنهم يبيعونها على المستهلكين، وإذا تعاملوا مع وسطاء يأخذون الســلع بالجملة ثم يفرقونها مثلًا أو ينقلون السلع من مكان إلى مكان أو يتربصون بالســلع زمانًــا دون زمان فإن على هؤلاء المنتجين أن يشــاركوا هؤلاء الوسطاء لا أن يبيعوهم ويحصلوا على عائد مضمون من تجار قد يربحون وقد يخسرون في تجاراتهم.. وهل التجارة إلا هذا.. ربح أو خسارة؟!

فانظر كيف نشــأت هذه الحكمــة بادي الأمر، وفي ظن مقرريهــا أنها حمايةٌ للتاجــر، فأصبحت هذه الحكمة في حقيقتها إلغاءً للتجــارة وتحريمًا لها ووصفًا لها بالظلم ومجانبة العدل، بدل حفظ التجارة وحمايتها.

---

(١) بحث لماذا المصارف الإســلامية، لمحمد نجاة الله صديقي، ضمــن كتاب: قراءات في الاقتصاد الإسلامي، ص٢٤٤.

ومع أن تصوّر الحكمة بشكل صحيح ومعرفة مآلاتها كافيان في الرد عليها، إلا أنه من المناسب مناقشة أدلة هذه الحكمة ومقدماتها.

ومن أوجه مناقشة الحكمة وفقًا للمقام الثاني ما يأتي:

أولًا: خلط حكمة كفاءة التوزيع بين معنى العدل والمساواة

فمقررو الحكمة فهموا من وجوب العــدل وتحريم الظلم ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾ [البقرة: ٢٧٩] أنه يجب أن يســتوي مركز المموّل والمتموّل، ليكونا شريكين متســاويين في مخاطر الربح والخســارة، بدل أن يكون أحدهما بائعًا دائنًا والآخر مشتريًا مدينًا.

والحــق أن هذه المعاملة التبادلية ليســت ظلمًا ولا تنافــي العدل، وليس من لازم العدل عند المبادلة بين طرفين أن يســتوي الطرفان فــي منافعهما أو أرباحهما أو خسائرهما أو مخاطرهما.

وكمــا أن من المهــم التفريق بين مفهــوم العدل ومفهوم المســاواة، فإن من المهــم -كذلك- التفريق بين المعامــلات القائمة على التبــادل وهي المعاوضات أو المبادلات، وبين المعاملات القائمة على التشــارك وهي المشــاركات، فمعايير العدل وتطبيقاته في المبادلات غير معايير العدل وتطبيقاته في المشاركات.

وكما أن العدل يقتضي التسوية بين المتماثلات فإنه يقتضي كذلك التفريق بين المختلفات.

والمبادلة عن تراضٍ مبادلةٌ عادلةٌ، لأن المشــتري يدفع ما يظنه بقيمة الشــيء الذي يقدمه البائع، والبائع يدفع ما يظنه بقيمة الشيء الذي يدفعه المشتري. وأما كون البائع أو المشتري قد لا ينتفع تمام الانتفاع من الشيء الذي حصل عليه، أو حدث له لاحقًا ما أخل بانتفاعه، أو خالف توقعاتــه فلا يؤثر هذا على عقد المبادلة التي تمت

بتراضيهمـــا ابتداء، ولا يعد هذا الأمر إخلالًا بمبادئ العدل أو وقوعًا في الظلم، كمن يستأجر مسكنًا ثم لا يتمكن من سكناه.

ثانيًا: خلط حكمة كفاءة التوزيع بين مقتضى المفسدة وبين مقتضى عدم تحقق المصلحة

يلاحظ على هـــذه الحكمة في أدبياتها عند بيان حكمـــة تحريم الربا: تفضيل المشـــاركة على عقود المبادلات لكونها أعدل وأكفأ اقتصاديًّا، وكون أحد الشـــيئين **أفضل** لا يعني تحريم المفضول، وهذا على التسليم بأفضلية المشاركة.

إن المقتضي للتحريم هو اشـــتمال الشـــيء على المفســـدة، وليس المقتضي للتحريم عدم تحقق مصلحةٍ منه، ولا كون غيره أفضل منه.

فعدم تحقق مصلحة من الشـــيء يقتضي كونه غير مأمورٍ به، ولا يلزم من ذلك أن يكون منهيًّا عنه أو مذمومًا، بل قد يكون مباحًا مسكوتًا عنه.

وكون الشـــيء أفضل من غيره لا يقتضـــي كونه واجبًا، ولا كـــون المفضول محرمًـــا. فقد يكون كلاهما مأمورًا، والفاضل أعظـــم طلبًا وأجرًا من المفضول، وقد يكون كلاهما محرمًا والمفضول أعظم حرمة وإثمًا من الفاضل.

وهذا كله في المصالح والمفاســـد المعتبرة شـــرعًا، لا فيما يُظن أنه مصلحة أو مفسدة.

والخلاصـــة: أن إثبات كون المشـــاركة أكفأ أو أعدل لا يفيـــد في بيان حكمة تحريم الربا، بل ينبغي بيان المفاسد الموجودة في الربا والتي اقتضت تحريمه.

فمقررو الحكمة ينبغي عليهم بيان **الظلم** الواقع في الربا، لا بيان أن المشـــاركة أعدل أو أقـــرب للعدالة. كما ينبغي عليهم بيان **الضرر** الموجـــود في الربا لا بيان أن

المشاركة أكفأ اقتصاديًّا.

ثالثًا: هل المداينات بما تستلزمه من التركيز على الملاءة الائتمانية بشكل أساس ومنح التمويل للأغنياء يعدّ مفسدة؟ وهل يمكن قيام مجتمع اقتصادي بدون هذه المبادلات والديون؟ وهل يمكن قيام مجتمع اقتصادي تحل فيه المشاركة محل جميع المداينات التجارية؟

كثيرًا ما يصوّر مقررو هذه الحكمة مفاسد المداينات التجارية، أو يصوّرون أن المشاركة هي الحل الأمثل، وأنه يمكن قيام اقتصاد المجتمع على المشاركة بدون المداينات التجارية تمامًا.

والواقع أن هذا التصوير لا يخلو من خيالٍ كبيرٍ واسعٍ، لا يُمكن تطبيقه في الواقع، ولا يصلح تطبيقه في الواقع لو أمكن.

فأما كونه غير ممكن، فلأن التملك الشخصي والاستئثار والانفراد والاختصاص غريزة بشرية، وفطرة طبيعية، فمن الطبيعي أن التاجر يحب أن يملك الشيء وحده، ولا يرغب بمشاركة غيره معه، وليس هذا مذمومًا في الأديان السماوية ولا في القوانين الأرضية ولا في الأعراف البشرية.

وينبني على هذا أنه لو احتاج تمويلًا فسيسعى إلى تمويل لا يعارض استئثاره -بقدر الإمكان- وهذا متحقق في المداينة بشكل أكبر منه في المشاركة، فإذا لم يقدر على الحصول على دَين، فسيتوجه حينئذٍ إلى شريك.

وطرح نظام اقتصادي متكامل ينبني على المشاركة مخالف للطبيعة البشرية، وربما يودي به إلى الانهيار، كانهيار التجربة **الاشتراكية القائمة على المشاركة** في الاتحاد السوفيتي في العقد الأول من القرن الخامس عشر الهجري.

وأما كونه لا يصلح تطبيقه في الواقع -لو أمكن-، فلعدة أمور، منها:

أولًا: تعزيز المداينة للتحفظ وتعزيز المشاركة لركوب المخاطر

كمــا صوّر مقررو الحكمة بأن المداينة تحد مـــن مخاطرة التاجر المنظم، فإن المشـــاركة ســـتزيد من إقدام التاجر المنظم على المخاطرة، لأنه يخسر جهده فقط، وربما يخسر جهده وشـــيئًا من ماله فقط، وبالتالي لن يكون ركوبه للمخاطر بالدرجة نفسها.

ومن الطبيعي والمشاهد أن الذين يعملون بأموال الآخرين وفق عقد المضاربة والمشـــاركة –أنهم– أكثر ركوبًا للمخاطر من الذين يعملون بأموال اســـتدانوها من الآخرين وفق عقود المداينات.

وإذا كان مقـــررو الحكمة يصوّرون أن المجتمع بتعزيزه للمشـــاركة ســـيحل مشكلة التحفظ والحذر في التمويلات، فإنهم ينبغي أن يتنبهوا إلى أن المجتمع سيقع في مشكلة أخرى وهي مشكلة المجازفة والخطر في المشاركات.

وكلا الأمرين ســـواءً كان التحفظ والحذر أم المجازفة والخطر لا ينبغي النظر إليه على أنه مفســـدة أو مصلحة مطلقًا من الناحية الاقتصادية البشـــرية، فضلًا عن أن يقال: إنه مصلحة شـــرعية معتبرة أرادت الشـــريعة تحقيقها، أو مفسدة شرعية معتبرة أرادت الشريعة درءها.

وما يطرحه مقررو الحكمة من ضرورة إيجاد الضوابط والشروط والتنظيمات لمعالجة مشكلات المشاركة، يُمكن طرحه كذلك لمعالجة مشكلات المداينة.

ثانيًا: تعزيز المداينة للدافع الذاتي في مقابلة المشاركة

إن اهتمام الشـــخص بشأنه وأمواله وأرباحه وخســـائره أكثر من اهتمامه بشأن غيـــره وأمواله وأرباحه وخســـائره. وإذا كان الشـــخص يهتم بأمـــوال غيره الاهتمام المعقول والمعروف، فإنه سيهتم بأمواله اهتمامًا فوق المعقول والمعروف. وهذا أمرٌ

ظاهـر يُمكن إدراكه عند مقارنة عمل القطاع العام بالقطاع الخاص مثلًا، أو غير ذلك من أشكال المقارنة، وهذا يرجع لاختلاف طبيعة الدافع الذاتي.

وينبني على هذا أن الشـخص سـيقل دافع اهتمامه بالمال إذا شاركه غيره في مشـروعه أو تجارته، بخلاف ما لو كان خاصًّا به فإنه سـيزيد دافع الإنتاجية والعطاء عنده.

ثالثًا: المسـؤوليات على عاتق المضارب أعظم من المسـؤوليات على عاتق المدين

إن يد الشريك أو المضارب على الأموال التي بين يديه يد أمانة، وتصرفه فيها أشـبه بتصرف الوكيل، وعليه أن يبذل جهده في المحافظة عليها ورعاية حقوق أهلها والتصرف لمصلحتهم ولو خالفت مصلحة نفسـه، وألَّا يتصـرف تصرفًا فيه محاباة ولا تنازل إلا إذا كان لمصلحة الشركة...إلخ من الضوابط والشروط التي ينبغي عليه مراعاتها.

وهذا بخلاف يد المشـتري أو المقتـرض فإنه يملك ما دفـع إليه ويثبت في ذمته الثمـن أو البدل. وبهذا تنقطع حقوق المقرض أو البائع فيما دفعه إلى المتموّل، ويصبح المتموّل حرًّا في التصرف فيه لمصلحة نفسـه، دون تلك الضوابط التي تثقل كاهل المضارب.

ولذلك كان الزبير بـن العوام رضي الله عنه إذا دفع إليه أحد وديعة (يد أمانة) قال: لا، إنما هي سلف، إني أخشى عليها الضيعة.

وهذا التصرف من الزبيـر رضي الله عنه بنقلها من يـد الأمانة إلى يد الملك يتحقـق به مصالـح عديدة، فمنها: أنه أهـون على الزبير رضي اللـه عنه وأقل كلفة ومؤونة، ومنها أنه أصلح للزبير رضي الله عنـه حيث يطيب له الربح منها، ومنها أنه

أحفظ لمال المودع حتى لا يضيع.

ولا يعني هـذا الجواب أن يد الأمانـة مفضولةٌ مطلقًا، بـل ربما تحققت بها مصلحة في حال كون المودَع فقيرًا يُخشـى من إفلاس ذمته، وكان في الوقت نفسـه أمينًا يحفظها، فهنا إيداعها عنده خير من إقراضها له.

وهـذا الأثر عن الزبير رضي الله عنه ذكرته للاسـتئناس به، وإلا فهو مفاضلة بين الوديعة والقرض، لا بين المشـاركة والمداينة. ولكـن المراد من ذكره بيان ثقل مسـؤولية يد الأمانة، وكذلك بيان أن مصالح الناس تختلف بين المشاركة والمداينة، أو بين القرض والوديعة.

ومـن أخطاء هذه الحكمـة تعميمُها القـول بأن المشـاركات مصلحةٌ، وأن المداينات التجارية مفسدةٌ. والحق أن المفسدة والمصلحة تتنوع بينهما وتختلف من شخص لآخر، ومن حال لآخر، ومن مكان لآخر، ومن زمان لآخر.

رابعًا: أن الإنسان خلق ظلومًا جهولًا

قال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ [الأحزاب:٧٢]، ولا يزال المؤمن في مدافعة نفسـه ومجاهدتها لئلا تتمادى في جهلها وظلمها. والشركة تقوم على الأمانة بشكل كبير، بخلاف المداينة التي تعتمد الملاءة الائتمانية بشكل أكبر.

وإذا كان فساد الذمم والأخلاق يؤدي إلى عدم الوفاء بالديون، فإن تأثيره على التلاعب في عقود المشاركات والمضاربات سيكون أبلغ، كما قال داود عليه السلام: ﴿ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ﴾ [ص:٢٤].

والخلاصة مـن النقاط الأربع: أنـه لا ينبغي أن يُفهم من خلال مناقشـة هذه الحكمة وهذه النقاط الأربع: أن هذا البحث يُعزز المداينة أو يفضلها على المشـاركة

بل المراد أنهما جائزان، وأن المشــاركة لا تفضل علــى المداينة، من حيث الكفاءة الاقتصادية، ولا العدالة التعاقدية، بل كلٌّ منهما يناســبُ بحسبه فئةً وشخصًا وعقدًا ومشروعًا ومكانًا وزمانًا.

والواقــع أن المفاضلة بين المداينة والمشــاركة هي كالمفاضلة بين الســمع والبصــر، أو بين الأكل والشــرب أو بين الكلام والكتابة، فــكلٌّ منهما يؤدي غرضًا وحاجــة ومنفعة لا يؤديها عنه الشــيء الآخــر، ومن الخطأ اقتصاديًّــا أن يقوم نظام اقتصادي على أحدهما مع إهمال الآخر، والله أعلم.

رابع المناقشــات وفقًا للمقام الثاني: أن هذه المفاسد -لو سُلّم بأنها مفسدة- ملغاةٌ شرعًا.

وبيان ذلــك أن الربا نزل تحريمــه في مجتمع النبي ﷺ، ومــع ذلك لم يأمر النبــي ﷺ بإلغاء المداينات التجاريــة، ولم يؤثر عنه أنه أمر الناس بالمشــاركة بدلًا عن المداينات التجارية، مع حرصه ﷺ على ســد الذرائــع وإبطال الحيل الموصلة للمحرمات الشرعية.

بل -في المقابل- ثبت في القرآن إباحة المداينة ســواء بصيغة البيع أو السلم، وثبت عنه ﷺ أنه مات ودرعه مرهونة عند يهودي في دين، وغير ذلك من الأدلة التي تدل على إباحة المداينات.

وهذه الإباحة الصريحة كانت تؤدي إلــى حصول هذه الأوصاف والأحوال، التي يقرر أهل هذه الحكمة أنها مفسدةٌ وأن الشريعة جاءت بدرئها.

كما أن هذه الإباحة الصريحة تدل على أن النبي ﷺ وكذلك مجتمع الصحابة لم يفهموا من تحريم الربا تفضيل المشاركات على المداينات.

بل قد يكون في تعقيب آيات الربا في سورة البقرة بآية الدَّين ثم آية الرهن **إيماءٌ**

إلى أن تحريم الربا لا يعني تحريم الديون ولا يُقصد به ذم المداينات، والله أعلم.

ويمكن تلخيص هذه المناقشات في المقام الثاني في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: هل هذا الأمر مفسدة فعلًا؟

المسألة الثانية: لو كانت مفسدةً، فهل هي معتبرة شرعًا؟

المسألة الثالثة: هل تحريم الربا، وذم المداينات عمومًا يدرأ هذه المفسدة؟

وجواب المسألة الأولى: يتلخص بأن المفاسد التي حاولت الحكمة إثبات علاقتها بالمداينات عمومًا وبالقرض الربوي خصوصًا، هي في واقع الأمر ليست مفسدةً تمامًا كمفهوم العدل الذي سبق بيان خطئه، أو هي مفسدةٌ في بعض الأحوال دون بعض كما سبق بيانه في مفهوم الكفاءة الاقتصادية وبيان أن المداينة لا تقل في كفاءتها الاقتصادية عن المشاركة، وأنهما صنوان لا يصح إلغاء أحدهما.

وجواب المسألة الثانية: يتلخص بأن ما ذكرته الحكمةُ مفسدةً -لو سُلم ذلك-، فإنها تكون مفسدةً ملغاةً شرعًا لمخالفتها للنصوص الشرعية.

وجواب المسألة الثالثة: يتلخص بأنه لو سلم بالمفاسد التي ذكرتها هذه الحكمة، وأنها مفاسد معتبرة شرعًا وغير ملغاة، فإن تحريم الربا لا يحقق درء هذه المفاسد، بل تحريم المداينات التجارية عمومًا هو الذي يحقق درء هذه المفاسد.

الفصل السادس

حكمة الإحسان اللازم

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: بيان حكمة الإحسان اللازم، وتحته مطالب:

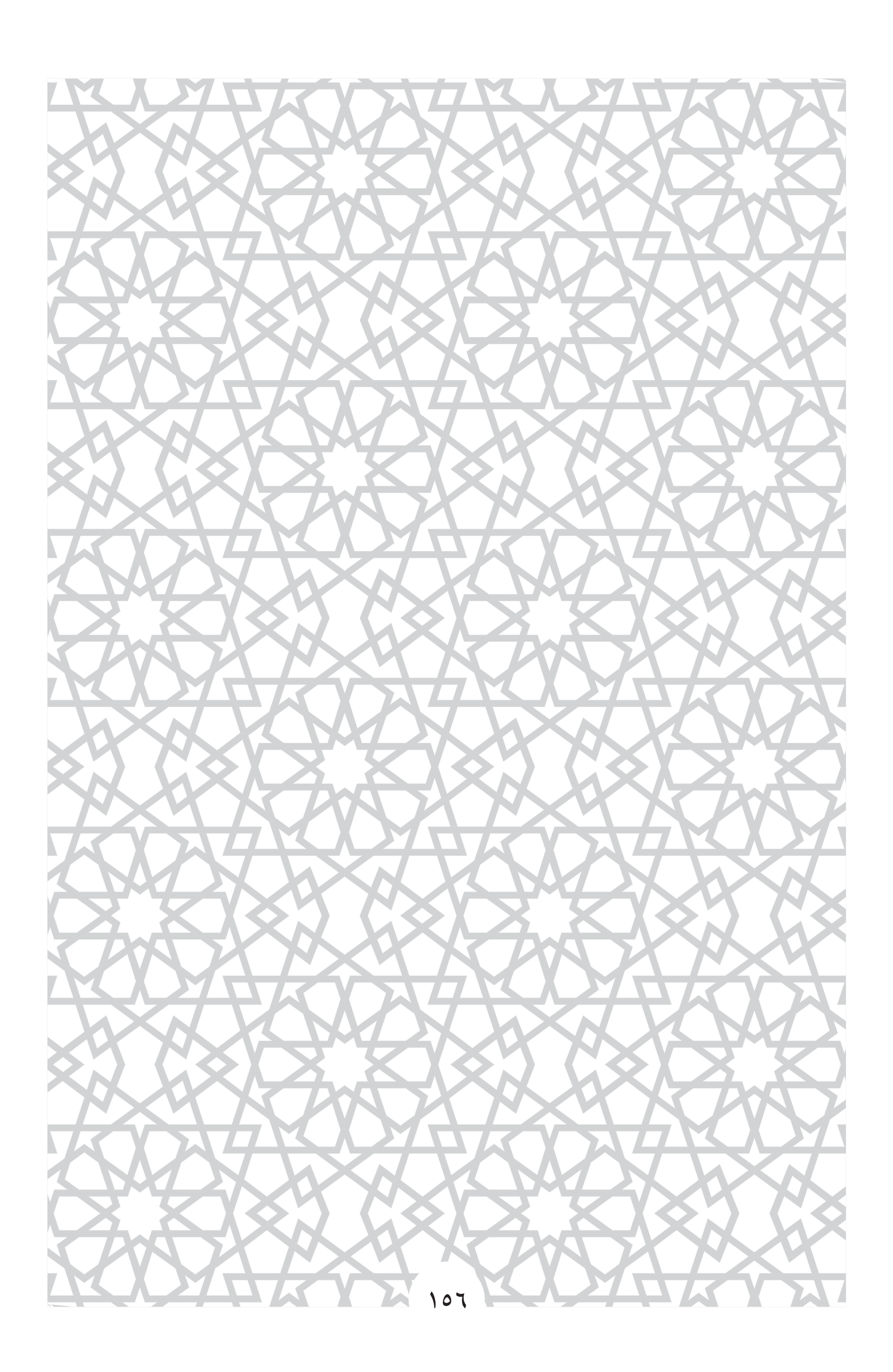
المطلب الأول: شرح حكمة الإحسان اللازم.

المطلب الثاني: مقررو حكمة الإحسان اللازم.

المطلب الثالث: أدلة حكمة الإحسان اللازم.

المطلب الرابع: فقه حكمة الإحسان اللازم.

المبحث الثاني: نقد حكمة الإحسان اللازم.






المبحث الأوّل

بيان حكمة الإحسان اللازم

المطلب الأول: شرح حكمة الإحسان اللازم

هذه الحكمة تجعل المقصد من تحريم الربا كونه إحسانًا لازمًا أوجبته الشريعة رفقًا بحال المدين المعسـر، ورفعًا للضرر الواقع عليه، لأن الزيادة عليه وهو في حال الإعسار وعدمِ القدرة على الوفاء ظلمٌ له باستغلال حاجته ومسكنته.

ويُلحظ في هذه الحكمة أنها تنحى منحى أخلاقيًّا في تقريرها لحكمة تشـريع الربا، وقد اختلفت عبارات مقرري الحكمة في بيان نطاقها.

نطاق حكمة الإحسان اللازم

اختلفت عبارات مقرري الحكمة في بيان نطاقها:

١- فبعض العبارات تقرر هذه الحكمة في ربا زدني أنظرك.

٢- وبعـض العبارات تقررها فـي ربا زدني أنظرك، وربـا القروض، وربا البيوع نوع النسيئة منه، وتُخرج من هذا النطاق ربا الفضل.

٣- وبعـض العبارات تقررها فـي ربا: زدني أنظرك. وربـا القروض وربا البيوع النسيئة، بالإضافة إلى ربا الفضل كذلك.

المطلب الثاني: مقررو حكمة الإحسان اللازم

أبرز من قرر هذه الحكمة بظهور ووضوح:

١- ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)

وأهم كتبه التي قرر فيها هذه الحكمة:

أ- كتاب: بيان الدليل على بطلان التحليل:

قال ابن تيمية: «**وهو [أي الربا] يسد طريق المعروف والإحسان إلى الناس. فإنه متى جوز لصاحب المال الربا لم يكن أحد يفعل معروفًا من قرض ونحوه إذا أمكنه أن يبذل له كما يبذل القروض مع أخذ فضل له ولهذا قال سبحانه:** ﴿يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، **فجعل الربا نقيض الصدقة، لأن المربي يأخذ فضلًا في ظاهر الأمر يزيد به ماله والمتصدق ينقص ماله في الظاهر لكن يمحق الله الربا ويربي الصدقات، وقال سبحانه في الآية الأخرى:** ﴿وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن رِّبٗا لِّيَرۡبُوَاْ فِيٓ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرۡبُواْ عِندَ ٱللَّهِۖ وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن زَكَوٰةٖ تُرِيدُونَ وَجۡهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُضۡعِفُونَ ٣٩﴾ [الروم: ٣٩]. **فكما أن الشارع أوجب الصدقة التي فيها الإعطاء للمحتاجين حرم الربا الذي فيه أخذ المال من المحتاجين، لأنه سبحانه علم أن** صلاح الخلق في أن الغني يؤخذ منه ما يعطى للفقير، وأن الفقير لا يؤخذ منه ما يعطى للغني. ثم رأيت هذا المعنى مأثورًا على علي بن موسى الرضا رضي الله عنه وعن آبائه أنه سئل لم حرم الله الربا؟ فقال: (لئلا يتمانع الناس المعروف)، فهذا في الجملة ينبه على بعض علل الربا، فحرم أن يعطي الرجل آخر ألفًا على أن يأخذ منه بعد شهر ألفًا ومائة، وعلى أن يأخذ منه كل شهر مائة غير الألف، وربا النساء هو الذي يتم به غرض المربي في أكثر الأمور، وإنما حرم ربا الفضل، لأنه قد يفضي إلى الربا، ولهذا روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الدينار بالدينارين**

إني أخــاف عليكم الرماء»، والرماء هو الربا. رواه الإمــام أحمد. وهذه الزيادة وهي قوله: (إني أخاف عليكم الرماء) محفوظة عن عمر بن الخطاب من غير وجه. وأسقط اعتبار الصفات مع اتحاد الجنــس وإن كانت مقصودة، لئلا يفضي اعتبارها إلى الربا ولهذا قال ﷺ: «**إنما الربا في النسيئة**» متفق عليه»[1].

ب- مجموع فتاوى ابن تيمية:

قال ابن تيمية: «والله تعالى حرم الربا **لما فيه من ضرر المحتاجين** وأكل المال بالباطل وهو موجود في المعاملات الربوية. وأما إذا حل الدين وكان الغريم معسرًا: لم يجز بإجماع المســلمين أن يقلب بالقلــب لا بمعاملة ولا غيرها، بل يجب إنظاره وإن كان موسرًا كان عليه الوفاء فلا حاجة إلى القلب لا مع يساره ولا مع إعساره»[2].

وقــال ابن تيمية: «ومعلوم أن هذا من أصول الشــرائع التــي بها قيام مصلحة العالم فإن الله لما قســم خلقه إلى غني وفقير ولا تتم مصلحتهم إلا بسد خلة الفقراء وحرم **الربــا الذي يضر الفقراء**، فكان الأمر بالصدقة من جنس النهي عن الربا، ولهذا جمع الله بين هذا وهذا في مثل قولــه تعالى: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [البقــرة: ٢٧٦]، وفي مثل قولــه تعالــى: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ٣٩﴾ [الــروم: ٣٩]. وقد ذكر الله في آخر البقرة أحــكام الأموال وهي ثلاثة أصناف: عدل، وفضل، وظلم، فالعدل: البيــع، والظلم: الربا، والفضل: الصدقة. فمدح المتصدقين وذكر ثوابهم وذم المربين وبين عقابهم وأباح البيع والتداين إلى أجل مسمى»[3].

---

(١) بيان الدليل، لابن تيمية، ص٢٧٨-٢٧٩.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٩/ ٤١٩.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٠/ ٥٥٤.

وقال ابن تيميـــة: «**ألا ترى أنه لما حـــرم الربا لما فيه من الظلـــم** وأكل المال بالباطل قرن بذلك ذكر البيع الذي هو عدل وقدم عليه ذكر الصدقة التي هي إحســـان. فذكر في آخر ســـورة البقرة حكم الأموال: المحســـن والعادل والظالم: ذكر الصدقة والبيع والربا. والظلم في الربا وأكل المال بالباطل به أبين منه في الميسر، فإن المرابي يأخذ فضـــلًا محققًا من المحتاج، ولهـــذا عاقبه الله بنقيض قصـــده فقال: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [البقـرة: ٢٧٦]، وأما المقامـــر فإنه قد يَغلب فيَظلم [في الفتـــاوى الكبرى زيادة: وقد يُغلب فيُظلم] فقد يكـــون المظلوم هو الغني وقد يكون هو الفقير، وظلم الفقير المحتاج أشـــد من ظلم الغني. وظلم يتعين فيه الظالم القادر أعظم من ظلم لا يتعين فيه الظالم، فـــإن ظلم القادر الغني للعاجز الضعيف أقبح من تظالم قادريـــن غنيين لا يدرى أيهما هو الذي يظلم. فالربا في ظلم الأموال أعظم من القمار... وكل من الخمر والميسر فيه إيقاع العداوة والبغضاء وفيه الصد عن ذكر الله وعن الصلاة: أعظم من الربا وغيره من المعاملات الفاسدة»(١).

ج- رسالة صحة مذهب أهل المدينة:

قال ابن تيمية: «وهذا يتبين بذكر الربا، فإن تحريم الربا أشد من تحريم القمار لأنه ظلم محقق، والله سبحانه وتعالى لما جعل خلقه نوعين غنيًّا وفقيرًا، أوجب على الأغنيـــاء الزكاة حقًّا للفقراء ومنع الأغنياء عن الربـــا الذي يضر الفقراء، وقال تعالى: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [البقـرة: ٢٧٦]، وقـــال تعالـــى: ﴿ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ۝٣٩ ﴾ [الـروم: ٣٩]، فالظالمـــون يمنعون الزكاة ويأكلون الربا، وأما القمار فكل من المتقامرين قد يقمـــر الآخر وقد يكون المقمور هو الغني

---

(١) مجمـــوع فتـــاوى ابن تيميـــة، ٣٢/ ٢٣٥-٢٣٦، وبنصها كذلـــك في الفتـــاوى الكبرى، لابن تيمية، ٤/ ٤٧١-٤٧٢.

أو يكونان متســـاويين في الغنى والفقر فهو أكل مال بالباطل فحرمه الله لكن ليس فيه مـــن ظلم المحتاج وضرره ما في الربا. ومعلـــوم أن ظلم المحتاج أعظم من ظلم غير المحتاج. ومعلوم أن أهل المدينة حرموا الربا ومنعوا التحيل على اســـتحلاله وسدُّوا الذريعة المفضية إليه فأين هذا ممن يســـوغ الاحتيال على أخذه؟ بل يدل الناس على ذلك. وهذا يظهر بذكر مَثَلَيْ ربا الفضل وربا النسأ.

أما ربـــا الفضل فقد ثبت فـــي الأحاديث الصحيحة واتفـــق جمهور الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة على أنه لا يباع الذهب والفضة والحنطة والشـــعير والتمر والزبيب بجنسه إلا مثلًا بمثل، **إذ الزيادة على المثل أكل مال بالباطل وظلم**...

وكذلك ربا النســـأ فإن أهل ثقيف الذين نزل فيهـــم القرآن أن الرجل كان يأتي إلى الغريم عند حلول الأجل فيقول: أتقضي أم تربي؟ فإن لم يقضه وإلا زاده المدين في المال وزاده الطالب في الأجل فيضاعف المال في المدة لأجل التأخير. **وهذا هو الربا الذي لا يشك فيه باتفاق سلف الأمة وفيه نزل القرآن، والظلم والضرر فيه ظاهر**. والله ســـبحانه وتعالى أحل البيع وأحل التجارة وحرم الربا فالمبتاع يبتاع ما يســـتنفع به كطعام ولباس ومســـكن ومركب وغير ذلك والتاجر يشتري ما يريد أن يبيعه ليربح فيه. وأما آخـــذ الربا فإنما مقصوده أن يأخذ دراهم بدراهم إلى أجل فيلزم الآخذ أكثر مما أخذ بلا فائدة حصلت له لم يبع ولم يتجر، والمربي آكل مال بالباطل بظلمه، ولم ينفع الناس لا بتجـــارة ولا غيرها، بل ينفق دراهمه بزيادة بـــلا منفعة حصلت له ولا للناس»[1].

د- كتاب: الجواب الصحيح:

قال ابن تيمية: «وهو ســـبحانه دائمًا يحرم الظلـــم ويوجب العدل ويندب إلى

(١) صحة مذهب أهل المدينة، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٠/ ٣٤٦-٣٥٠.

الفضل، كما في آخر سورة البقرة لما ذكر حكم الأموال. والناس فيها إما محسن وإما عادل وإما ظالم، فالمحسن المتصدق، والعادل المعاوض كالبايع، والظالم كالمرابي. فبدأ بالإحسان والصدقة فذكر ذلك ورغب فيه فقال: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّا۟ئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا۟ مَنًّا وَلَآ أَذًى ۙ لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٦٢﴾ ۞ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى ۗ وَٱللَّهُ غَنِىٌّ حَلِيمٌ ﴿٢٦٣﴾﴾ [البقرة: ٢٦١-٢٦٣] **الآيات.**

ثم ذكر تحريم الربا، فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰا۟ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة: ٢٧٥].

ثم لما أحل البيع ذكر المداينات، وحكم البيع الحال والمؤجل، وحفظ ذلك بالكتاب والشهود أو الرهن»[(١)].

هـ- كتاب: تفسير آيات أشكلت:

قال ابن تيمية: «قد تدبرت الربا مرات عودًا على بدء وما فيه من النصوص والمعاني والآثار، فتبين لي -ولا حول ولا قوة إلا بالله بعد استخارة الله- أن أصل الربا هو الإنساء، مثل أن يبيع الدراهم إلى أجل بأكثر منها. ومنها [في نسخة: ومثل. ولعلها أصح] أن يؤخر دينه ويزيد في المال، وهذا هو الربا الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية، وقد سئل أحمد بن حنبل عن الربا الذي لا شك فيه، فذكر هذا، وهو أن

---

(١) الجواب الصحيح، لابن تيمية، ٥/ ٦٢.

يكون له دين فيقول له: أتقضي أم تربي؟ فإن لم يقضه زاده في المال، وزاده هذا في الأجل، فيربو المال على المحتاج من غير نفع حصل له، ويزيد مال المربي من غير نفع حصل منه للمسلمين. **فهذا حرمه الله تعالى لأن فيه ضررًا على المحاويج، وفيه أكل المال بالباطل**. وقد كان من العلماء المشهورين في زماننا غير واحد يقولون: لا نعرف حِكم تحريم الربا، وذلك أنهم نظروا في جملة ما يحرم فلم يروا فيه مفسدةً ظاهرةً. والتحقيق أن الربا نوعان: جلي وخفي. **فالجلي حرم لما فيه من الضرر والظلم**، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي. **فربا النساء من الجلي، فإنه يضر بالمحاويج ضررًا عظيمًا ظاهرًا، وهذا مجرب**. والغني يأكل أموال الناس بالباطل لأن ماله ربا من غير نفع حصل للخلق. ولهذا جعل الله الربا ضد الصدقات، فقال: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، وقال: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الروم: ٣٩]. وقال لنبيه ﷺ في أول ما أنزل عليه ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ﴿٦﴾﴾ [المدثر: ٦][1]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِىٓ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿١٣١﴾ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِى ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ [آل عمران: ١٣٠ - ١٣٤]. **فنهى عن الربا الذي فيه ظلم الناس، وأمر بالإحسان إلى الناس المضاد للربا**. وفي الصحيحين عن ابن عباس عن أسامة أن النبي ﷺ قال: «**إنما الربا في النسيئة**»، وهذا الحصر يراد به حصول الكمال، فإن

(١) عبارة «وقال لنبيه ﷺ في أول ما أنزل عليه ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ﴿٦﴾﴾ [المدثر: ٦]» لا أدري لم ذكرها الشيخ، وما مناسبتها. وابن القيم في إعلام الموقعين ٢/ ١٠٢-١٠٣ قد نقل كلام الشيخ بنصه مع إيضاحات بسيطة، ولم يذكر هذه العبارة التي فيها آية المدثر.

الربا الكامل هو في النسيئة كما قال ابن مسعود: (إنما العالم الذي يخشى الله)، وكما قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾ [الأنفال: ٢] الآية، ومثل ذلك كثير»[١].

فرع: هل ابن تيمية يقرر هذه الحكمة في ربا : زدني أنظرك، أم في الربا المرتبط بالزمن كله (أي زدني أنظرك والقرض والبيوع النسيئة)، أم فيها وفي الفضل كذلك؟

أولًا: من عبارات ابن تيمية التي تقرر هذا الأمر في ربا: زدني أنظرك، قوله: «ومنها أن يؤخر دينه ويزيد في المال، وهذا هو الربا الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية، وقد سئل أحمد بن حنبل عن الربا الذي لا شك فيه، فذكر هذا، وهو أن يكون له دين فيقول له: أتقضي أم تربي؟ فإن لم يقضه زاده في المال، وزاده هذا في الأجل، فيربو المال على المحتاج من غير نفع حصل له، ويزيد مال المربي من غير نفع حصل منه للمسلمين. **فهذا حرمه الله تعالى لأن فيه ضررًا على المحاويج**، وفيه أكل المال بالباطل»[٢].

ثانيًا: من عبارات ابن تيمية التي تقرر هذه الحكمة في نطاق ربا التأخير كله (يشمل ربا زدني أنظرك وربا القروض وربا البيوع نوعُ النسيئة منه)، قوله: «والتحقيق أن الربا نوعان: جلي وخفي. **فالجلي حرم لما فيه من الضرر والظلم**، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي. **فربا النساء من الجلي، فإنه يضر بالمحاويج ضررًا عظيمًا ظاهرًا، وهذا مجرب**... ولهذا جعل الله الربا ضد الصدقات... فنهى عن الربا الذي فيه ظلم الناس، وأمر بالإحسان إلى الناس المضاد للربا... فأما ربا الفضل فإنما نهي عنه سدًّا للذريعة...»[٣].

---

(١) تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٥٩٧-٦٠٠.

(٢) تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٥٩٧.

(٣) تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٥٩٨-٦٠٠.

ثالثًا: من عبارات ابن تيمية التي تقرر هذه الحكمة في ربا الفضل، قوله: « أما ربا الفضل فقد ثبت في الأحاديث الصحيحة واتفق جمهور الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة على أنه لا يباع الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب بجنسه إلا مثلًا بمثل، **إذ الزيادة على المثل أكل مال بالباطل وظلم**... وكذلك ربا النسأ فإن أهل ثقيف الذين نزل فيهم القرآن أن الرجل كان يأتي إلى الغريم عند حلول الأجل فيقول: أتقضي أم تربي؟ فإن لم يقضه وإلا زاده المدين في المال وزاده الطالب في الأجل فيضاعف المال في المدة لأجل التأخير. **وهذا [أي ربا النسأ] هو الربا الذي لا يشك فيه باتفاق سلف الأمة وفيه نزل القرآن، والظلم والضرر فيه ظاهر**»[1].

رابعًا: الموازنة بين العبارات السابقة

أغلب عبارات الشيخ رحمه الله تصف ربا النسيئة بأنه ظلمٌ وضرر بالمحاويج، وبمقابلته للصدقة في القرآن الكريم. ومراده بربا النسيئة ما يشمل ربا: زدني أنظرك. وربا القروض، وربا البيوع النسيئة.

وأما عباراته عن ربا الفضل:

أ- ففي رسالة صحة مذهب أهل المدينة ضمن مجموع الفتاوى ٢٠/ ٣٤٦- ٣٥٠ وصف ربا الفضل بالظلم، ووصف ربا النسيئة بأنه ظلمٌ وضررٌ ظاهر، **وعبارته تُشعر بأن ربا الفضل ظلمه وضرره غير ظاهر**.

ب- ولكن في عبارة الشيخ في تفسير آيات أشكلت ٢/ ٥٩٨، قال: «**والتحقيق أن الربا نوعان: جلي وخفي. فالجلي حرم لما فيه من الضرر والظلم، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي**»، فيبدو من هذه العبارة أن الشيخ يجعل حكمة الضرر والظلم خاصةً بالربا الجلي، وأما الفضل فتحريمه من باب سد الذريعة للضرر والظلم وليس

(١) صحة مذهب أهل المدينة، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٠/ ٣٤٦-٣٥٠.

لكونه ضررًا وظلمًا.

والذي يظهر أن الشيخ ابن تيمية يجعل نطاق الظلم والضرر خاصًّا بربا النسيئة (يشمل ربا: زدني أنظرك، وربا القروض، وربا النسيئة في البيوع) **دون الفضل**، كما هو ظاهر عبارته في كتاب تفسير آيات أشكلت، خلافًا لعبارته في رسالة صحة مذهب أهل المدينة، إذ إن كتاب تفسير آيات أشكلت من أواخر ما ألفه الشيخ، إن لم يكن آخر ما ألف، فقد كتبه بسجن القلعة في السجنة التي مات فيها. وقد حرر الشيخ رأيه في كثير من مسائل الربا في هذا الموضع من كتاب تفسير آيات أشكلت، واستفتحه بقوله: «قد تدبرت الربا مرات عودًا على بدء وما فيه من النصوص والمعاني والآثار، فتبين لي ولا حول ولا قوة إلا بالله بعد استخارة الله أن أصل الربا هو الإنساء»[1]، وقوله هذا يُشعر بتحرير هذا الموضع.

وأما رسالة صحة مذهب أهل المدينة فلم يُشر الشيخ فيها إلى بعض آرائه المتعلقة بربا الفضل ومنها: أن تحريم ربا الفضل جاء سدًّا للذريعة، وهذا المعنى قرره في تفسير آيات أشكلت، وفي أكثر من موطن في كتبه[2]، وكذلك تلميذه ابن القيم.

٢- ابن القيم (٧٥١هـ)

يقرر ابن القيم هذه الحكمة في نطاق ربا النسيئة، ويشمل عنده ربا الجاهلية: زدني أنظرك، وربا القروض، وربا النسيئة في البيوع. وأما ربا الفضل فلا يدخل في نطاق الحكمة عنده.

وأهم كتبه التي قرر فيها هذه الحكمة:

(١) تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٥٩٧.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٥/ ١٥٨-١٥٩، بيان الدليل، لابن تيمية، ص٢٧٩، وتفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٥٩٨.

أ- كتاب إغاثة اللهفان:

قال ابن القيم: «فإن الله سبحانه وتعالى **حرم الربا لما فيه من ضرر المحتاج، وتعريضه للفقر الدائم، والدين اللازم الذى لا ينفك عنه، وتولد ذلك وزيادته إلى غاية تجتاحه وتسلبه متاعه وأثاثه كما هو الواقع في الواقع**، فالربا أخو القمار الذى يجعل المقمور سليبًا حزينًا محسورًا، فمن تمام حكمة الشريعة الكاملة المنتظمة لمصالح العباد تحريمه، وتحريم الذريعة الموصلة إليه»[1].

ب- كتاب إعلام الموقعين:

قال ابن القيم: «الربا نوعان: جلي وخفي، **فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم**، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي، فتحريم الأول قصدًا، وتحريم الثاني وسيلة: **فأما الجلي فربا النسيئة**، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية، مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال، وكلما أخره زاد في المال، حتى تصير المائة عنده آلافًا مؤلفة، وفي الغالب لا يفعل ذلك إلا معدم محتاج، فإذا رأى أن المستحق يؤخر مطالبته ويصبر عليه بزيادة يبذلها له تكلف بذلها ليفتدي من أسر المطالبة والحبس، ويدافع من وقت إلى وقت، فيشتد ضرره، وتعظم مصيبته، ويعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده، فيربو المال على المحتاج من غير نفع يحصل له، ويزيد مال المرابي من غير نفع يحصل منه لأخيه، فيأكل مال أخيه بالباطل، ويحصل أخوه على غاية الضرر، فمن رحمة أرحم الراحمين وحكمته وإحسانه إلى خلقه أن حرم الربا، ولعن آكله ومؤكله وكاتبه وشاهديه، وآذن من لم يدعه بحربه وحرب رسوله، ولم يجئ مثل هذا الوعيد في كبيرة غيره، ولهذا كان من أكبر الكبائر، وسئل الإمام أحمد عن الربا الذي لا شك فيه فقال: هو أن يكون له دين فيقول له: أتقضي أم تربي؟ فإن لم يقضه زاده

---

(١) إغاثة اللهفان، لابن القيم، ١/ ٣٥٣.

فـي المال وزاده هذا في الأجل، وقد جعل الله سـبحانه الربا ضد الصدقة، فالمرابي ضد المتصدق، قال الله تعالى: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، **وقال:** ﴿ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾ [الروم: ٣٩]. **وقال:** ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِىٓ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿١٣١﴾ ﴾ [آل عمران: ١٣٠ – ١٣١]. **ثم ذكر الجنة التي أعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء، وهؤلاء ضد المرابين، فنهى سبحانه عن الربا الذي هو ظلم للناس، وأمر بالصدقة التي هي إحسـان إليهم. وفي الصحيحين من حديث ابن عباس عن أسامة بن زيد أن النبي ﷺ قال: «إنما الربا في النسيئة»، ومثل هذا يراد به حصر الكمال وأن الربا الكامل إنما هو في النسيئة، كما قال تعالى:** ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾ [الأنفال: ٢] **إلى قوله:** ﴿ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٤﴾ ﴾ [الأنفال: ٤]، **وكقول ابن مسـعود: (إنما العالم الذي يخشـى الله)، وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع...»**[1].

وقـال ابن القيم: «وكذلك يعلم قطعـا أنه إنما حرم الربا لمـا فيه من الضرر بالمحاويج، وأن مقصوده إزالة هذه المفسـدة، فإذا أبيح التحيل على ذلك كان سعيًا في إبطال مقصود الشارع وتحصيلًا لمقصود المرابي»[2].

وفي كلام ابن القيم عددٌ من الملحوظات والأسئلة، أنبه عليها:

أولًا: هل يقرر ابن القيم هذه الحكمة في ربا الفضل؟

---

(١) إعــلام الموقعين، لابن القيم، ٢/ ١٠٣–١٠٤. وهذا المقطع منقول من كلام ابن تيمية في تفسير آيات أشكلت، ٢/ ٥٩٧ وما بعدها، وبينهما فروق يسيرة.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٣/ ١٤٤.

لـــم يقرر ابن القيم أن ربا الفضل حرم لأجل الظلـــم والضرر، بل عباراته تدل على أن هذه الحكمة مختصةٌ بربا النسيئة، ولا تشمل ربا الفضل، كقوله: «الربا نوعان: جلــي وخفي، فالجلي حرم لما فيه من الضـــرر العظيم، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي، فتحريــم الأول قصدًا، وتحريم الثاني وســيلة: فأما الجلي فربا النســيئة... وأما ربــا الفضل فتحريمه من باب ســد الذرائع...»[1]. فظاهــر عبارته أنه يقابل بين حكمة ربا النسيئة والفضل ولا يجعلهما واحدًا.

ثانيًــا: هل ابن القيم يقــرر هذه الحكمة في ربا: زدني أنظــرك فقط، أم في ربا النسيئة كله بما يشمل زدني أنظرك، وربا القروض، وربا البيوع النسيئة؟

يُلحظ عند ابن القيم -وشــيخه كذلك- أنهما عند حديثهما عن هذه الحكمة في ربا النســيئة (الذي يشــمل عندهما: ربا زدني أنظرك، وربا القروض، وربا البيوع النسيئة) أنهما لا يذكران لها مثالًا إلا الظلم الموجود في صورة: ربا زدني أنظرك، ثم يقفان ولا يتحدثان عن تطبيق الحكمة على ربا القروض ولا على ربا البيوع النســيئة، ولا يبينان وجه الظلم والضرر فيهما. وهنا يبرز سؤالان:

السؤال الأول: هل الشــيخان يعنيان بمصطلح ربا النسيئة (عبارة ابن القيم) أو ربا النســاء (عبارة ابن تيمية) بأنه ربا زدني أنظرك فقــط؟ الظاهر لا، لأنهما يجعلان مقابله ربا الفضل. فقسمة الربا عندهما ثنائية ربا النسيئة وربا الفضل. فبناءً على القسمة الثنائية عندهما إلى نســيئة وفضل، فإنهما يُدرجان ربا القروض وربا البيوع النسيئة في قسم ربا النسيئة لا في قسم ربا الفضل. ولو كانت القسمة عندهما ثلاثية إلى: ربا زدني أنظــرك، وربا القروض، وربا البيوع أو ثنائية إلى ربا القرآن وربا الســنة، أو ربا الديون

(١) إعــلام الموقعين، لابن القيم، ٢/ ١٠٣-١٠٤. وهذا المقطع منقول من كلام ابن تيمية في تفسير آيات أشكلت، ٢/ ٥٩٧ وما بعدها، وبينهما فروق يسيرة.

وربا البيوع، أو غير ذلك لأمكن أن يقال بهذا الاحتمال إذا كانت عبارتهما تدل عليه.

السؤال الثاني: هل الشيخان يجعلان هذه الحكمة خاصة بربا زدني أنظرك دون غيره من أنواع ربا النسيئة؟ والجواب أن بعض عبارات ابن تيمية قد يُفهم منها هذا، كقوله في بداية حديثه عن الربا في تفسير آيات أشكلت: «ومنها أن يؤخر دينه ويزيد في المال، وهذا هو الربا الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية، وقد سئل أحمد بن حنبل عن الربا الذي لا شك فيه، فذكر هذا، وهو أن يكون له دين فيقول له: أتقضي أم تربي؟ فإن لم يقضه زاده في المال، وزاده هذا في الأجل، فيربو المال على المحتاج من غير نفع حصل له، ويزيد مال المرابي من غير نفع حصل منه للمسلمين. **فهذا حرمه الله تعالى لأن فيه ضررًا على المحاويج**، وفيه أكل المال بالباطل»[1]. فهذه العبارة قد يظهر منها أن هذه الحكمة خاصة بربا زدني أنظرك، ولكن لا يلبث الشيخ أن يقول بعدها مباشرة: «والتحقيق أن الربا نوعان: جلي وخفي، فالجلي حرم لما فيه من الضرر والظلم، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي، فربا النساء من الجلي، فإنه يضر بالمحاويج ضررًا عظيمًا ظاهرًا وهذا مجرب»[2].

فأما ابن القيم فظاهر عباراته السابقة أنه يقرر هذه الحكمة في ربا النسيئة كله، وهو عنده ما يقابل ربا الفضل، ولم أجد في تعبيره إشكالًا.

ثالثًا: ما دام نطاق الحكمة عند ابن القيم هو ربا النسيئة كله، فلماذا يُمثّل فقط بربا زدني أنظرك، ولا يذكر مثالًا لتطبيق الحكمة على ربا القروض، وربا البيوع النسيئة؟

فيقال: لعل ابن القيم –وكذلك شيخه– ذكرا المحل الأظهر لتبين الحكمة،

(١) تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٥٩٧.

(٢) تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٥٩٨.

وأهملا المثال في محل خفاء الحكمة أو لعلهما اختصرا واكتفيا بالمثال على نوع واحد فقط، أو لعل الحكمة لم يظهر لهما وجه انطباقها على ربا القروض ولا ربا البيوع النسيئة. والله أعلم.

رابعًا: يحسن التنبيه على أن **كلام ابن القيم في إعلام الموقعين في موضوع الربا منقول من كلام ابن تيمية في تفسير آيات أشكلت**، مع تعديلات يسيرة جدًّا، سأشير إلى بعضها.

خامسًا: الاختلافات بين عبارة الشيخ ابن تيمية في تفسير آيات أشكلت وبين عبارة تلميذه ابن القيم في إعلام الموقعين:

أ- قال ابن تيمية: «فالجلي حرم لما فيه من الضرر والظلم، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي»[1]، وقال ابن القيم: « فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي»[2]. فلماذا عدل ابن القيم عن عبارة الضرر والظلم إلى عبارة الضرر العظيم؟ لعل ابن القيم أراد أن يعدل عن لفظ الظلم، لأن الظلم يحتمل تفسيرات عديدة ويحتمل أوجهًا إلى لفظٍ يبين حقيقة معنى الظلم بشكل ظاهر، فتكون عبارته تفسيرًا للظلم الوارد في القرآن لا تكرارًا لها.

ب- قال ابن تيمية: « فربا النساء من الجلي، فإنه يضر بالمحاويج ضررًا عظيمًا ظاهرًا، وهذا مجرب»[3]، وقال ابن القيم: «فأما الجلي فربا النسيئة، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية، مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال، وكلما أخره زاد في المال، حتى تصير المائة عنده

(١) تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٥٩٧.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٢/ ١٠٢.

(٣) تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٥٩٧.

آلافًا مؤلفة، وفي الغالب لا يفعل ذلك إلا معدم محتاج، فإذا رأى أن المستحق يؤخر مطالبته ويصبر عليه بزيادة يبذلها له تكلف بذلها ليفتدي من أسر المطالبة والحبس، ويدافع من وقت إلى وقت، فيشتد ضرره، وتعظم مصيبته، ويعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده»[1].

فهنا شرح ابن القيم وجه الضرر والظلم الذي أجمله ابن تيمية.

ملحوظة:

يقال: إن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (٨٠هـ–١٤٨هـ) سئل: لم حرم الله الربا، فقال: (لئلا يتمانع الناس المعروف)[2]، ولم يثبت عنه هذا القول بسند صحيح –بل ولا حتى بسند

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٢/ ١٠٢–١٠٣.

(٢) نسبه إلى جعفر الصادق جماعةٌ من أهل الأدب والتاريخ والتراجم، ولم أجد هذا الأثر عند علماء الرواية والإسناد من أهل الحديث، فمن أقدم من نسبه إلى جعفر الصادق: المبرد اللغوي المعروف (٢١٠هـ–٢٨٠هـ) في كتاب الفاضل ص٣٦، وأبو جعفر القمي رأس الإمامية في زمانه (ت٣٨١هـ) في كتابه علل الشرائع، ٢/ ٣٧٨، وأبو حيان التوحيدي (عاش إلى حدود ٤٠٠هـ) في كتابه البصائر والذخائر، ٧/ ١٩٥، والحافظ أبو نعيم الأصبهاني (ت٤٢٠هـ) في ترجمة جعفر الصادق في حلية الأولياء ٣/ ١٩٤ –بإسنادٍ كله إما كذاب أو مجهول–، ومنصور بن الحسين الرازي الوزير البويهي (ت٤٢١هـ) في كتابه نثر الدرر ١/ ٢٤٢، ثم انتشرت نسبته إلى جعفر الصادق بعد ذلك في كتب التراجم كصفة الصفوة لابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، ١/ ٣٩٢، وتهذيب الكمال للمزي (ت٧٤٢هـ)، ٥/ ٨٨، وسير أعلام النبلاء للذهبي (ت٧٤٨هـ)، ٦/ ٢٦٢، وفي كتب التاريخ كذيل تاريخ بغداد لابن النجار (ت٦٤٣هـ)، ١٨/ ٢١٤ ط التي طبعت مع تاريخ بغداد.
وقد رواه أبو جعفر القمي رأس الإمامية في زمانه (ت٣٨١هـ) عن جماعة من أهل البيت، وهم: محمد الباقر (ت١١٤هـ)، وابنه جعفر الصادق (١٤٨هـ) وعلي بن موسى الرضا حفيد جعفر الصادق (ت٢٠٣هـ). ولكن رواه عنهم بأسانيد مجهولة. =

ضعيف يمكن كتابته وروايته- لأجعله ممن قرر هذه الحكمة.

المطلب الثالث: أدلة حكمة الإحسان اللازم

من أبرز ما استدل به ابن تيمية وتلميذه ابن القيم على هذه الحكمة ما يأتي:

١- الآيات الدالة على المقابلة بين الربا والصدقة. قال ابن القيم: «وقد جعل الله سبحانه الربا ضد الصدقة، فالمرابي ضد المتصدق، قال الله تعالى: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، وقال: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ۝٣٩﴾ [الروم: ٣٩]. وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝١٣٠ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ۝١٣١﴾ [آل عمران: ١٣٠ - ١٣١]. ثم ذكر الجنة التي أعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء، وهؤلاء ضد المرابين، فنهى سبحانه عن الربا الذي هو ظلم للناس، وأمر بالصدقة التي هي إحسان إليهم»[1].

٢- سياق آيات الربا في سورة البقرة. حيث ذكرت الصدقة ثم البيع ثم الربا، فهذا يعد محسنًا، والثاني ظالمًا، والأخير عادلًا، وهذا الدليل قريب من الذي قبله. قال ابن تيمية: «وهو سبحانه دائمًا يحرم الظلم

= ومما يذكر هنا أن ابن تيمية في بيان الدليل على بطلان التحليل ص٢٧٨ نسبه لعلي بن موسى الرضا. والأثر مشهورٌ عن جعفر الصادق، فلعل الشيخ ابن تيمية رآه في كتاب علل الشرائع للقمي ولا أظن ذلك فلو طالعه فيه لنسبه إلى جعفر وأبيه، أو لعله طالعه في كتاب آخر. والله أعلم.

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٢/ ١٠٢-١٠٣. وبمعناه تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٥٩٨-٦٠٠.

ويوجب العدل ويندب إلى الفضل، كما في آخر سورة البقرة لما ذكر حكم الأموال. والناس فيها إما محسن وإما عادل وإما ظالم، فالمحسن المتصدق، والعادل المعاوض كالبايع، والظالم كالمرابي. فبدأ بالإحسان والصدقة فذكر ذلك ورغب فيه فقال: ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا۟ مَنًّا وَلَآ أَذًى ۙ لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٦٢﴾ ۞ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى ۗ وَٱللَّهُ غَنِىٌّ حَلِيمٌ ﴿٢٦٣﴾ ﴾[البقرة: ٢٦١-٢٦٣] **الآيات. ثم ذكر تحريم الربا، فقال:** ﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰا۟ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ ﴾[البقرة: ٢٧٥]. **ثم لما أحل البيع ذكر المداينات، وحكم البيع الحال والمؤجل، وحفظ ذلك بالكتاب والشهود أو الرهن»[1].**

٣- ما يُشاهد من ضرر قلب الدين على المعسرين والمحتاجين وكيف يبدأ الدَّين صغيرًا ما يلبث أن يزيد ويكبر، ولا حيلة له في إيقاف زيادته ودفعه. قال ابن تيمية: « فربا النساء من الجلي، فإنه يضر بالمحاويج ضررًا عظيمًا ظاهرًا، وهذا مجرب»[2].

(١) الجواب الصحيح، لابن تيمية، ٥/ ٦٢.

(٢) تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، ٢/ ٥٩٧-٦٠٠.

٤- هــذه المصلحة مصلحة معهودةٌ في الشــرع فهي مــن جنس الصدقة الواجبــة كالزكاة، أو الإكــرام الواجب، أو النفقة الواجبــة، أو العطية الواجبة، وغير ذلك.

المطلب الرابع: فقه حكمة الإحسان اللازم

بمــا أن الشــيخ ابن تيمية يقرر أن حكمة تحريم ربا النســيئة هــي رفع الظلم والضرر عن المحتاج، وعدم إثقال كاهله بزياداتٍ ترهقه، فإنه سينظر إلى الحيل على الربا نظرةً متســقةً مع هذه الحكمة، وهذا المطلب محاولةٌ لاســتجلاء آراء ابن تيمية التي انبثقت عن هذه الحكمة.

أولًا: الموقف من حيل الزيادة على المدين عند حلول الأجل

قال ابن تيمية: «**والله تعالى حرم الربا لما فيه من ضرر المحتاجين** وأكل المال بالباطل وهو موجود في المعاملات الربوية. وأما إذا حل الدين وكان الغريم معسرًا: لم يجز بإجماع المســلمين أن يقلب بالقلب لا بمعاملة ولا غيرها، بل يجب إنظاره، وإن كان موسرًا كان عليه الوفاء، فلا حاجة إلى القلب لا مع يساره ولا مع إعساره»[1].

ثانيًــا: الموقف من حيل الزيادة فــي ربا القروض وربا البيــوع كصورة العينة والتورق

قــال ابن تيمية: «وبالجملة فلا يشــك المؤمن أن الله إنمــا حرم على الرجل أن يعطــي درهمًا ليأخذ درهمين إلى أجل إلا لحكمة فــإذا جاز أن يقول بعني ثوبك بألف حالة ثم يبيعه إياه بألف ومائتين مؤجلة **[هذه صورة العينة الثنائية عند ابن تيمية]** بالغــرض الذي كان للمتعاقدين في إعطاء ألف بألــف ومائتين هو بعينه موجود ههنا

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٩/ ٤١٩.

وما أظهراه من صــورة العقد لا غرض لهما فيه بحال وليس عقــدًا ثابتًا، ومعلوم أن الله ســبحانه إنما حرم الربا وعظمه زجرًا للنفــوس عما تطلبه من أكل المال بالباطل فإذا كانت هذه الحيلة يحصل معها غرض النفوس من الربا علم قطعًا أن مفسدة الربا موجودة فيها فتكون محرمة»[1].

وقد «ســئل شــيخ الإســلام تقي الدين أبو العباس ابن تيمية رضي الله عنه عن رجلٍ احتاج إلى مائة درهم، فجاء إلى رجــلٍ فطلبَ منه دراهم، فقال الرجل: ما عندي إلا قماش، فهل يجوز له أن يبيعه قماش مائةِ درهم بمائة وخمســين إلى أجلٍ؟ أو يشتري له قماشًا من غيره، ثمّ يبيعه إياه بفائدة إلى أجل؟ وهل يجوز اشتراط الفائدة قبل أن يشــتري له البضاعة؟ وما مقدار ما يجوز له أن يكســب في البضاعة إذا كانت تساوي مائة درهم إلى سنة؟ وهل تجوز المماكسة عند وزن الدراهم في البيع الحاضر أم لا؟ فإن أعطى البائع بطيبة قلبه، فهل يجوز له أن يبيع ما قيمته خمسون درهمًا بمائةٍ إلى أجلٍ معلــوم؟ وكيف يصنع بتجارته إذا جلبها؟ وكيف يدينها إلى أجل؟ فأجاب، فقال رحمه الله، ومن خطِّه نقلتُ: الحمد لله رب العالمين. **متى قال له الطالب: أريد دراهم، فأيّ طريق ســلكوه إلى أن تحصل له الدراهم ويبقى في ذمته دراهم إلى أجل فهي معاملة فاسدة**، وذلك حقيقة الربا، فإن حقيقة الربا أن يبيعه ذهبًا بذهب إلى أجلٍ، أو فضةً بفضةٍ إلى أجلٍ، **حرم الله الربا لما فيه من ضرر المحاويج**، وأكل أموال الناس بالباطل، وقد قــال ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى)، فمتى كان المقصود ما حرَّمه الله ورســوله، فالتوسل إليه بكلّ طريق محرَّمٌ، وإنما يُباح للإنسان أن يتوســل إلى ما أباحه الله ورسوله من البيع المقصود والتجارة المقصودة، فإن الله أحلّ البيع وحرَّم الربا، وقــال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ ﴾[النســاء: ٢٩]. **فالتاجر الذي يشتري**

(١) بيان الدليل، لابن تيمية، ص٢٧٨-٢٧٩.

السـلعة ليبيعَها، ويربحَ فيها إمّا بنقلها من موضع إلى موضع، أو حَبْسِها من وقتٍ إلى وقت، فهذا يقصد السّـلعة التي يربح فيها، لا يقصد أن يبيعَها بأقلّ من ثمنها ولا بمثل ثمنهـا. والبيع مثـل أن يكون قصْدُه السـلعةَ لينتفع بها، إما بأكلٍ أو شـرب أو لُبْسٍ أو ركوبٍ، أو غير ذلك من وجوه الانتفاع التي أباحها الله بالأموال.

فـإذا لم يكن قصده أن ينتفـع بالمال، ولا أن يبيعه ليربح فيـه، وإنما مقصودُه أن يبيعـه ويأخذ ثمنه، فهذا مقصودُه مقصود الربـا، ومتى واطأه الآخر على ذلك كانَ مُرْبِيًا[1]، سـواء اتفقا على أن يبيعه السـلعة إلى أجل، ثم يبتاعها بأقلّ مما باعها، كما قالـت أم ولد زيد بن أرقم لعائشـة رضي اللـه عنها: يا أمَّ المؤمنيـن! إني بعتُ من زيد بـن أرقم غلامًا إلى العطاء بثمانمائة درهم، ثمّ ابتعتُه منه بسـتّمائة درهم، فقالت لها عائشـة: (بئس ما شريتِ، وبئس ما اشـتريتِ، أَخبِري زيدًا أنه قد أبطلَ جهادَه مع رسـولِ الله ﷺ إلّا أن يتوب)، وسـئل ابن عباس عمّن باع حريرةً ثم ابتاعها بأقلّ، فقال: (دراهم بدراهم دخلت بينهما حريرة)، وسـئل عن ذلك أنس بن مالك، فقال: (هذا ممّا حرَّم الله ورسـوله)، وقال ابن عباس: (إذا اسـتقمت بنقدٍ ثـمّ بعتَ بنقدٍ فلا بأس به، وإذا استقمتَ بنقدٍ ثمّ بعتَ بنسـيئةٍ فتلك دراهم بدراهم). و(استقمت) بلغة أهل مكة بمعنى قوّمت، وفي السـنن عن النبي ﷺ أنـه قال: «**من باع بيعتينِ في بيعةٍ فله أوكسُهما أو الربا**». **فمتى اتفقا على أن يبيعه السّلعة ثم يبتاعها**، فقد باع بيعتين في بيعةٍ، فله أوكسـهما، وهو الثمن الأقلّ، مثل أن يتفقا على أن يبيعه إلى أجلٍ بمائةٍ، ويبتاعها بثمانين، فتعود السـلعة إلى ربّها بالبيع الثاني، ويعطي الطالب ثمانين، فليس

---

(١) قـول ابن تيمية: «فإذا لم يكن قصده أن ينتفع بالمال، ولا أن يبيعه ليربح فيه، وإنما مقصودُه أن يبيعه ويأخـذ ثمنه، فهذا مقصودُه مقصود الربا، ومتى واطأه الآخر على ذلك كانَ مُرْبِيًا» يفهم منه تحريمه للتورق، وإن لم يُصـرح به، خلافًا لمن قال: إن ابن تيمية لم يقرر تحريم التورق وإنما نقله عنه ابن القيم.

له أن يطالبه إلا بالأوكس، وهو الثمانون. **وكذلك لو كان ربُّ السلعة هو المحتاج،** مثل أن يحتاج الجندي أو الفلاح أو نحو ذلك إلى القرض، فيقول: اشترِ فرسي أو ثوري بثمانين حالةً ثم بعنيه بمئةٍ مؤجلة، فليس له إلاّ الثمانون. والشرط المتقدم على العقد كالمقارن له ما لم يفسخاه، والشرط العرفي الذي جرت به العادة بمنزلة اللفظي، والمقاصد في العقود معتبرة، فإنما الأعمال بالنيات. **وكذلك إذا اتفقا على** أنه يشتري سلعةً من غيره بثمنٍ حالٍ، ثم يبيعه إياها إلى أجلٍ بأكثر من ذلك الثمن، ثم إن المشتري يعيدها إلى صاحب الحانوت، فهذه الحيلة الثلاثية، ومتى درى صاحب الحانوت بقصدهما كان شريكهما في الربا. **وأما اشتراط الربح** قبل أن يشتري البضاعة في مثل هذا، فلأن مقصودهما دراهم بدراهم إلى أجل.

وأما إذا كان المشتري يشتري السلعة لينتفع بها أو يتّجر فيها، لا ليبيعها في الحال ويأخذ ثمنها، فهذا جائز، والربح عليه إن كان مضطرًّا إليها يكون بالمعروف. فإذا اضطر الإنسان إلى طعام الغير أو شرابٍ عنده أو لباسٍ، كان عليه أن يبيعهم إياه بقيمة المثل، فيربح الربح المعروف، وكذلك يربح على المسترسل الذي لا يماكسه، كما يربح على سائر الناس، فإن غبن المسترسل ربًا.

وإذا تفرق المتبايعان عن تراضٍ لزم، وكان على المشتري أن يوفيه جميع الثمن، ولا يحل له أن يمكسه شيئًا منه، بل لا يحل له أن يسأله أن يضع عنه شيئًا منه إذا كان غنيًّا، فإن سؤال الغني لغيره حرام، وهذا يسأل غيره أن يسقط عنه حقّه. ولا يحلّ له أن يمكّن غلامَه أن يطلب منه شيئًا من الثمن، فإذا أعطاه البائع بطيب نفسه كان صدقةً عليه، والصدقة أوساخ الناس، فإن اختار أن يقبل أَوساخ الناس من غير حاجةٍ فقد رضي لنفسه بما لا يرضى به العاقل.

وأما إذا باعها إلى أجلٍ معلومٍ لمن ينتفع بها أو يتجر فيها، فجائز، فإن باعها مزايدة لم ينضبط ذلك، وإن باعها مرابحةً كان الربح ما يتفقان عليه ويرضيان

إذا لم يكن المشتري مضطرًّا، وإن كان مضطرًّا ربح عليه ما يربحه على غير المضطرّ. والله أعلم. علَّقها أحمد بن المحب من خطّ المجيب رحمه الله في ليلة حادي عشري رجب سنة ٧٤٧»[1].

وقال ابن تيمية: «والله سبحانه وتعالى أحل البيع وأحل التجارة وحرم الربا، فالمبتاع يبتاع ما يستنفع به كطعام ولباس ومسكن ومركب وغير ذلك والتاجر يشتري ما يريد أن يبيعه ليربح فيه. **وأما آخذ الربا فإنما مقصوده أن يأخذ دراهم بدراهم إلى أجل** فيلزم الآخر أكثر مما أخذ بلا فائدة حصلت له لم يبع ولم يتجر، والمربي آكل مال بالباطل بظلمه ولم ينفع الناس لا بتجارة ولا غيرها، بل ينفق دراهمه بزيادة بلا منفعة حصلت له ولا للناس. **فإذا كان هذا مقصودهما فبأي شيء توصلوا إليه حصل الفساد والظلم مثل [هذه صورة العينة الثنائية عند ابن تيمية]** أن تواطآ على أن يبيعه ثم يبتاعه فهذه بيعتان في بيعة وفي السنن عن النبي ﷺ أنه قال: «**من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا**»، **ومثل [هذه صورة العينة الثلاثية عند ابن تيمية]** أن يدخل بينهما محللًا يبتاع منه أحدهما ما لا غرض له فيه ليبيعه آكل الربا لموكله في الربا ثم الموكل يرده إلى المحلل بما نقص من الثمن. وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه (لعن آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه)، و(لعن المحلل والمحلل له). **ومثل [هذه صورة بيع وقرض]** أن يضما إلى الربا نوع قرض وقد ثبت عن النبي ﷺ: «**لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك**»»[2].

بل إن ابن تيمية يطرد، فيمنع مسألة التورق خلافًا لإباحتها في المذاهب الأربعة، أليس التورق زيادة على المحتاج؟ ولكنه بطريقٍ أطول من طريق العينة!

(١) جامع المسائل، لابن تيمية، تحقيق عزير شمس، ١/ ٢٢٣-٢٢٦

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٠/ ٣٤٦-٣٥٠.

قال ابن القيم: «فإن عامة العينة إنما تقع من رجل مضطر إلى نفقة يضن بها عليه الموسر بالقرض حتى يربح عليه في المائة ما أحب، وهذا المضطر إن أعاد السلعة إلى بائعها فهي العينة، وإن باعها لغيره فهو التورق، وإن رجعت إلى ثالث يدخل بينهما فهو محلل الربا، والأقسام الثلاثة يعتمدها المرابون، وأخفها التورق، وقد كرهه عمر بن عبد العزيز، وقال: هو أخية الربا. وعن أحمد فيه روايتان، وأشار في رواية الكراهة إلى أنه مضطر، وهذا من فقهه رضي الله عنه، قال: فإن هذا لا يدخل فيه إلا مضطر، **وكان شيخنا رحمه الله يمنع من مسألة التورق، وروجع فيها مرارًا وأنا حاضر، فلم يرخص فيها، وقال: المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها، فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه**»[1].

ثالثًا: الموقف من ضم بيعة غير مقصودة لقرض

قال ابن القيم: «وكذلك من أراد أن يقرض ألفًا بألف وخمسمائة، فمن أدنى الحيل أن يعطيه ألفًا إلا درهمًا باسم القرض ويبيعه خرقة تساوي درهمًا بخمسمائة، ولو أراد ذلك بالطريق الشرعي لتعذر عليه، وكذلك حيلة اليهود بنصب الشباك يوم الجمعة وأخذ ما وقع فيها يوم السبت من أسهل الحيل، وكذلك إذابتهم الشحم وبيعه وأكل ثمنه»[2].

ملحوظات:

أولًا: يطرد ابن القيم مع شيخه في مسائل الحيل، وإن كان لم يذكر لنفسه رأيًا خاصًّا في مسألة التورق، بل حكى رأي شيخه ابن تيمية[3].

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٣/ ١٣٤-١٣٥.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٣/ ١٣١.

(٣) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم، ٣/ ١٣١-١٣٦.

ثانيًا: قرر ابن تيمية وتلميذه أن الحيل الربوية أعظم فسـادًا من الربا المباشـر، وسبق نقل كلام ابن تيمية، وقد زاد ابن القيم الموضوع تفصيلًا، فقال: «ومن المعلوم أن الربا لم يحرم لمجرد صورته ولفظه، وإنما حرم لحقيقته ومعناه ومقصوده، وتلك الحقيقـة والمعنى والمقصود قائمة فـي الحيل الربوية كقيامها في صريحه سـواء، والمتعاقدان يعلمان ذلك من أنفسـهما ويعلمه من شـاهد حالهمـا، والله يعلم أن قصدهما نفس الربا، وإنما توسـلا إليه بعقد غير مقصود وسـمياه باسم مستعار غير اسـمه. ومعلوم أن هذا لا يدفع التحريم **ولا يرفع المفسـدة التـي حرم الربا لأجلها، بل يزيدها قوة وتأكيدًا من وجوه عديـدة. منها:** أنه يقدم على مطالبة الغريم المحتاج بقوة لا يقدم بمثلها المربي صريحًا، لأنه واثق بصورة العقد واسمه. **ومنها:** أنه يطالبه مطالبة معتقد حل تلك الزيادة وطيبها بخلاف مطالبة المرابي صريحًا. **ومنها:** اعتقاده أن ذلك تجارة حاضرة مدارة، والنفوس أرغب شيء في التجارة، فهو في ذلك بمنزلة من أحب امرأة حبًّا شديدًا ويمنعه من وصالها كونها محرمة عليه، فاحتال إلى أن أوقع بينه وبينها صورة عقد لا حقيقة له، يأمن به من بشـاعة الحرام وشـناعته، فصار يأتيها آمنًا، وهما يعلمان في الباطن أنها ليسـت زوجته، وإنما أظهرا صورة عقد يتوصلان به إلى الغرض. ومن المعلوم أن هذا يزيد المفسـدة التي حرم الحكيم الخبير لأجلها الربا قوة، **فإن الله سبحانه وتعالى حرم الربا لما فيه من ضرر المحتاج، وتعريضه للفقر الدائم. والدين اللازم الذى لا ينفك عنه. وتولد ذلك وزيادته إلى غاية تجتاحه وتسلبه متاعـه وأثاثه كما هو الواقع في الواقع**... وأنـت إذا تأملت الحيل المتضمنة لتحليل ما حرم الله، وإسـقاط ما أوجب وحَلِّ ما عقد وجـدت الأمر فيها كذلك، **ووجدت المفسدة الناشئة منها أعظم من المفسـدة الناشئة من المحرمات الباقية على صورتها وأسمائها**، والوجدان شاهد بذلك. **فالله سـبحانه إنما حرم هذه المحرمات وغيرها لما اشـتملت عليه من المفاسـد المضرة بالدنيا والدين**، ولم يحرمها لأجل أسمائها وصورها. ومعلوم أن تلك المفاسـد تابعة لحقائقها، لا تزول بتبدل أسـمائها وتغير

صورتها، ولو زالت تلك المفاسد بتغير الصورة والأسماء لما لعن الله سبحانه اليهود على تغيير صورة الشـحم واسمه بإذابته... فتغيير صور المحرمات وأسمائها مع بقاء مقاصدها وحقائقها زيادة في المفسدة التي حرمت لأجلها، مع تضمنه لمخادعة الله ورسوله، ونسـبة المكر والخداع والغش والنفاق إلى شرعه ودينه، وأنه يحرم الشيء لمفسـدة ويبيحه لأعظم منها. ولهذا قـال أيوب السـختياني: (يخادعون الله كأنما يخادعون الصبيان، لو أتوا الأمر على وجهه كان أهون). وقال رسـول الله ﷺ: «**لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل**»...»[1].



(١) إغاثة اللهفان، لابن القيم، ١/ ٣٥٢-٣٦٠.




المبحث الثاني

نقد حكمة الإحسان اللازم

هذه الحكمة -في الجملة- **من أسلم الحِــكم** الواردة في بيان حكمة تحريم الربا، فإنها مقتبسة من سـياق القرآن الكريم ومن الأمور المشاهدة المحسوسة التي يعقلها كل أحد من الناس، **وإن كانت لا تخلو من نقد وإشكال في بعض القضايا**، من وجهة نظر البحث.

أولًا: مميزات حكمة الإحسان اللازم:

أ- الاتجاه نحو الناحية الأخلاقية في تفسير حكمة تحريم الربا

ويعــد هذا الأمــر من أهم ما تميزت بــه هذه الحكمة عن غيرهــا من الحِكم المقاصديــة في حكمة تحريم الربــا التي اتجهت لبيان المنافــع الاقتصادية، أو بيان تشريف الأصناف الستة أو غيرها.

ب- الاعتماد على فهم سياق الآيات الواردة في الربا

يُلحظ على هذه الحكمة تركيزها على دلالات النصوص، وفهم سياق الآيات التي ورد فيها تحريم الربا، وكيف قابلت الصدقةُ الربا في هذه الآيات.

ج- سهولة الحكمة ووضوحها

هذه الحكمة سهلة الإدراك والفهم، وهي المتبادرة إلى الذهن عند تأمل دلالات القرآن الكريم، والنظر في واقع المعسرين المتضررين من الربا.

ثانيًا: مناقشة نطاق حكمة الإحسان اللازم

ويراد به مناقشة النطاق الذي تنطبق عليه حكمة الإحسان اللازم بالتفصيل، وهل تنطبق على جميع أنواع الربا أم بعضها. فهل يدخل في نطاق الحكمة: ربا زدني أنظرك، وربا القروض، وربا البيوع النسيئة منه والفضل؟

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: هل يدخل في نطاق الحكمة ربا الفضل؟

هل يُمكن تطبيق الحكمة على ربا الفضل؟ وبعبارة أخرى هل تحريم ربا الفضل جاء لرفع الظلم والضرر، وإيقاع الإحسان اللازم؟

سبق بيان أن رأي ابن القيم وآخر الرأيين لابن تيمية كان هو إخراج ربا الفضل من نطاق هذه الحكمة كما تبين من مقتضى عباراتهم.

وبغض النظر عن تحرير رأي الشيخين، فإن الذي يظهر هو أن الصحيح عدم دخول ربا الفضل في نطاق هذه الحكمة، وبعبارة أخرى لا يظهر ظلمٌ ولا ضرر على المتعامل بصورة ربا الفضل.

وهذا يتبين بأمور:

١ – لو كان ربا الفضل مشتملًا على الظلم، لما أرشد النبي ﷺ إلى معاملة تتحقق فيها الآثار نفسها في المعاملة المنهي عنها، ولكانت المعاملة التي أرشد إليها معاملة محرمة! هذا لازم القول بوجود الظلم والضرر في ربا الفضل. والحديث الذي أشير إليه، هو حديث أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ

استعمل رجلًا على خيبر، فجاءهم بتمر جنيب، فقال: «**أكلّ تمر خيبر هكذا؟**»، فقال: إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة. فقال: «**لا تفعل، بع الجمع بالدراهم ثم اشتر بالدراهم جنيبًا**»[1]. فلو كان الرجل الذي استعمله على خيبر مظلومًا ومتضررًا في المعاملة الأولى بخسارته صاعًا، لما أرشده إلى معاملة أخرى يقع فيها عليه الظلم بالقدر نفسه، وهو خسارة الصاع. فتبين أن تحريم ربا الفضل أصلًا لم يكن لأجل كون البائع أو المشتري مظلومًا، ولو كان لأجل ذلك لوجب أن يتوجه الخطاب للذي بادله بأن يعطيه صاعًا إضافيًّا لتتحقق المماثلة والعدالة بين البدلين.

٢- بالإضافة للدليل السابق من السنة، فإن العقل يدل على الفرق بين العدالة والمماثلة في المقدار. والعدل يقتضي التسوية بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات. فالتفريق بين الصاع الجنيب والصاع الجمع في قيمتهما تفريقٌ عقلي مشروعٌ لا يدخل في حد الظلم. ويتضح به الفرق بين العدل وبين اشتراط التماثل.

٣- إن الجودة والرداءة معتبرة في الشرع، وفي العقل، في الأصناف الستة وفي غيرها. فلو كانت الجودة والرداءة غير معتبرة شرعًا، ولو كان التفريق بين الأشياء بسبب جودتها ورداءتها داخلًا في حد الظلم لوجب أن يباع الصاع الجمع بقيمة الصاع الجنيب نفسها دون زيادة ولا نقصان، فلو كان الجنيب يساوي خمسة دراهم لوجب أن يبيع الجمع بخمسة دراهم، لأنه من الظلم التفريق بينهما في القيمة! وهذا لا يقول به أحد. وهو لازمٌ لمن وصف ربا الفضل بالظلم.

وهذه الأدلة تقود إلى نتيجة، وهي: أن اشتراط التماثل بين البدلين ليس مرجعه، لكون أن التفاضل بينهما ظلمٌ أو ضرر، بل هو لأمر آخر.

٤- بل يُمكن تأكيد هذه النتيجة بأن يقال: إن مقتضى العدل وعدم الظلم

(١) أخرجه البخاري، كتاب الوكالة، باب الوكالة في الصرف والميزان، ٣/ ٩٨-٩٩.

هـو تمكين صاحب الجودة من الحصول على مقابلٍ يســاوي الجودة في ســلعته، وألَّا تهـدر الجودة التي بـذل لأجلها مــالًا أو عملًا. وهذا هو ما قررته الشــريعة الكاملة العادلة.

فأباحت لصاحب الجودة الحصول على قيمة الجودة في جميع أحوال بيعها، إلا في حال بيعها بجنســها. ولو أن الشريعة منعت صاحب الجودة من الحصول على قيمة الجودة في جميع أحوال بيع سلعته، وسدت عليه كل طريق للحصول على قيمة الجودة لكان هذا ظلما تُـنـزّه عنه شريعة الحكيم العليم سبحانه وتعالى.

وهذا يؤكد النتيجة الســابقة: وهي أن اشتراط التماثل بين البدلين ليس مرجعه لكون أن التفاضــل بينهما ظلم أو ضرر، بل هو لأمر آخــر، أي إن تحريم ربا الفضل لا يدخل في نطاق هذه الحكمة. والله أعلم.

المسألة الثانية: هل يدخل في نطاق الحكمة ربا البيوع النسيئة؟

هل يُمكن تطبيق الحكمة على **ربا البيوع النسيئة**؟ وبعبارة أخرى هل تحريم ربا البيوع النسيئة جاء لرفع الظلم والضرر، وإيقاع الإحسان اللازم؟

سبق بيان أن رأي ابن تيمية المتأخر ورأي ابن القيم هو أن هذه الحكمة تنطبق على ربا النسيئة، وهما يقسمان الربا قسمة ثنائية إلى ربا النسيئة وربا الفضل. ومقتضى هذه القسمة أن يكون معنى ربا النسيئة عندهما: ربا زدني أنظرك، وربا القروض، وربا البيوع النسيئة.

وعلــى هذا فقولهما: إن ربا النســيئة هو الربا الجلي وأنــه حرم لأجل الضرر والظلم يجعل نطاق هذه الحكمة عندهما ينطبق على ربا البيوع النسيئة.

وبغــض النظر عن تحرير رأي الشــيخين، فإن الذي يظهــر أن الصحيح عدم دخول ربا البيوع النسيئة في نطاق هذه الحكمة، وبعبارة أخرى لا يظهر ظلمٌ ولا ضرر

على المتعامل بصورة ربا البيوع النسيئة.

وهذا يتبين بأمور:

١- لو كان تأجيل أحد البدلين في معاملات ربا البيوع النسيئة مشتملًا على الظلم، لما أباحت الشريعة تأجيلًا في أي معاملة، إذ هي معاملات تتحقق فيها الآثار نفسها في المعاملة المنهي عنها، ولكانت أي معاملة مشتملة على تأجيلٍ معاملةً محرمة! هذا لازم القول بوجود الظلم والضرر في ربا البيوع النسيئة. فلو كان المشتري بالأجل مظلومًا ومتضررًا في معاملة ربا البيوع النسيئة لكون أحد البدلين مؤجلًا، لما أباحت الشريعة معاملة أخرى يقع فيها عليه الظلم بالقدر نفسه. فتبين أن تحريم ربا البيوع النسيئة أصلًا لم يكن لأجل كون البائع أو المشتري مظلومًا بتأجيل أحد البدلين.

٢- إن تأجيل أحد البدلين معتبر في الشرع، وفي العقل، في الأصناف الستة وفي غيرها. فلو كان التأجيل غير معتبر شرعًا، ولو كان داخلًا في حد الظلم لوجب أن تباع أي سلعة بشرط حلول السلعة والثمن، لأنه من الظلم تأجيل أحد البدلين! وهذا ليس بصحيح. وهو لازمٌ لمن وصف ربا البيوع النسيئة بالظلم.

وهذه الأدلة تقود إلى نتيجة، وهي: أن اشتراط حلول البدلين ليس مرجعه لكون أن تأجيل أحدهما ظلمٌ أو ضرر، بل هو لأمر آخر.

٣- بل يُمكن تأكيد هذه النتيجة بأن يقال: إن مقتضى العدل وعدم الظلم هو إمكان تأجيل أحد البدلين إذا كان أحد المتبايعين محتاجًا للتأجيل كأن لم يكن عنده الثمن أو السلعة، وألّا يُمنع من التأجيل إذا كان يحقق مصلحته. وهذا هو ما قررته الشريعة الكاملة العادلة.

فأباحت لمن أراد التأجيل أن يفعل ذلك في جميع أحوال بيع السلعة، إلا في

حال بيعها بما يوافقها في العلة. ولو أن الشــريعة منعت من أراد التأجيل من التأجيل في جميع الأحوال، وسدت عليه كل طريق للتأجيل لكان هذا ظلمًا تُـنـزّه عنه شريعة الحكيم العليم سبحانه وتعالى.

وهذا يؤكد النتيجة السابقة: وهي أن اشتراط حلول البدلين ليس مرجعه لكون أنَّ تأجيــل أحدهما ظلم أو ضرر، بل هو لأمر آخر، أي إن تحريم ربا البيوع النســيئة لا يدخل في نطاق هذه الحكمة. والله أعلم.

المسألة الثالثة: هل يدخل في نطاق الحكمة ربا القروض؟

هل يُمكــن تطبيق الحكمة على ربا القروض؟ وبعبــارة أخرى هل تحريم ربا القروض جاء لرفع الظلم والضرر عن المدين، وإلزام الدائن بالإحسان؟

سبق بيان أن رأي ابن تيمية المتأخر ورأي ابن القيم هو أن هذه الحكمة تنطبق على ربا النسيئة، وهما يقسمان الربا قسمة ثنائية إلى ربا النسيئة وربا الفضل. ومقتضى هذه القسمة أن يكون معنى ربا النسيئة عندهما: ربا زدني أنظرك، وربا القروض، وربا البيوع النسيئة.

وعلــى هذا فقولهما: إن ربا النســيئة هو الربا الجلي وأنــه حرم لأجل الضرر والظلم يجعل نطاق هذه الحكمة عندهما ينطبق على ربا القروض.

وبغض النظر عن تحرير رأي الشــيخين، فإن الذي يظهر في هذا البحث هو أن الصحيح عدم دخول ربا القروض في نطاق هذه الحكمة، وبعبارة أخرى لا يظهر ظلمٌ ولا ضرر على المدين المتعامل بصورة ربا القروض.

وهذا يتبين بأمور:

١ – لو كان ربا القروض مشــتملًا على الظلم لأجل قيمة التأجيل، لما أباحت

الشـــريعة قيمة التأجيل في البيوع، إذ هي معاملة تتحقق فيها الآثار نفسها في المعاملة المنهي عنها، ولكانت المعاملة التي أباحتها الشريعة معاملة محرمة! هذا لازم القول بوجــود الظلم والضرر في قيمة التأجيل. ولو كان المدين في القرض الربوي مظلومًا ومتضررًا بخسارته فائدة الأجل، لما أباحت الشريعة للمدين الدخول في معاملة البيع الآجل التي يقع فيها عليه الظلم بالقدر نفســه، وهو فائدة الأجل. فتبين أن تحريم ربا القروض أصلًا لم يكن لأجل كون المدين مظلومًا.

٢- إن العقل يــدل على الفرق بين الثمن الحــال والمؤجل. والعدل يقتضي التفريق بين المختلفات كما يقتضي التســوية بين المتماثــلات. فالتفريق بين البدل الحــال والبدل المؤجل فــي قيمتهما تفريقٌ عقلي مشــروعٌ لا يدخل في حد الظلم. وينبغي التفريق بين العدل وبين اشتراط التماثل.

٣- إن قيمة الأجل معتبرة في الشــرع، وفي العقل، في الأصناف الســتة وفي غيرها. فلو كانت قيمة الأجل غير معتبرة شــرعًا، ولو كان التفريق بين الأثمان بسبب حلولها وتأجيلها داخلًا في حد الظلم لوجــب أن يباع الصاع بثمن آجل بقيمته حالًّا دون زيادة ولا نقصان، فلو كانت السلعة تساوي خمسة دراهم حالة لوجب أن يبيعها بخمســة دراهم مؤجلة، لأنه من الظلم التفريق بينهما في القيمة! وهذا ليس بصحيح. وهو لازمٌ لمن وصف ربا القروض بالظلم.

وهذه الأدلة تقود إلى نتيجة، وهي: أن اشــتراط إلغاء قيمة التأجيل في القرض ليس مرجعه، لكون أن قيمةَ التأجيل ظلمٌ أو ضرر، بل هو لأمر آخر.

٤- بل يُمكن تأكيد هذه النتيجة بــأن يقال: إن مقتضى العدل وعدم الظلم هو تمكين الدائن من الحصول على مقابلٍ يساوي تأجيل مطالبة المدين، وألَّا تهدر قيمة الأجل التي بذلها للمدين. وهذا هو ما قررته الشريعة الكاملة العادلة.

فأباحت للدائن الحصول على قيمة التأجيل في جميع أحوال الدَّين، إلا في حال الإقراض أي المبادلة بجنسها. ولو أن الشريعة منعت الدائن من الحصول على قيمة الأجل الذي يبذله في جميع أحوال مبادلاته، وسدت عليه كل طريق للحصول على قيمة الأجل لكان هذا ظلمًا تُنزّه عنه شريعة الحكيم العليم سبحانه وتعالى.

وهذا يؤكد النتيجة السابقة: وهي أن اشتراط إلغاء قيمة التأجيل في القرض ليس مرجعه لكون أن قيمة التأجيل ظلم أو ضرر، بل هو لأمر آخر، أي إن تحريم ربا القروض لا يدخل في نطاق هذه الحكمة. والله أعلم.

المسألة الرابعة: دخول ربا زدني أنظرك في نطاق هذه الحكمة

الذي يظهر أن هذه الحكمة تنطبق على ربا زدني أنظرك دون غيره من أنواع الربا، وقد سبق بيان الأدلة على خروج أنواع الربا الأخرى من نطاق هذه الحكمة، وتبقى الأدلة على دخول ربا زدني أنظرك في نطاق حكمة الإحسان اللازم، ورفع الظلم والضرر عن المدين. ومما يدل على ذلك ما يأتي:

١ – أن الشريعة حرمت زدني أنظرك، وكلَّ طريق يُلزَم فيه المدين المعسر بالزيادة، وهذا ظاهر من وجوب إنظار المعسر في آيات الربا ﴿ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾ ﴾[البقرة: ٢٧٩ – ٢٨٠]، فلو كانت الشريعة أباحت طريقًا آخر للزيادة عليه يماثل طريق: زدني أنظرك، لقيل: حرمت زدني أنظرك لأمر آخر غير وجوب الإحسان ورفع الظلم. ولكن إيجاب الشريعة إنظار المعسر في مقابل الزيادة عليه دالٌّ على أن أي طريق آخر يُسلك غير إنظاره مجانًا داخل في دائرة الظلم والتحريم.

٢ – يظهر من خلال آية الإنظار وهي قوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ

﴿إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٨٠﴾ [البقرة: ٢٨٠] أن الإحسان جعل على مرتبتين: فالأولى هي الإحسان اللازم وهو الإنظار مجانًا، أي منع ربا زدني أنظرك، والثانية هي الإحسان المستحب وهي الصدقة على المدين وذلك بإعفائه من الدين أو بعضه.

٣- وهذه الآية ظاهرةٌ في كونها في: ربا زدني أنظرك. فقط دون غيره، وبيانه أن الله سبحانه قال: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، والإنظار يدل على أن هناك دينًا سابقًا قائمًا حل أجلُه يطالَب به المدين، ولا يمكن أن تكون هذه الآية في ربا القروض، لأنها لو كانت كذلك لكان لفظها: فإقراض إلى ميسرة، ولا في ربا البيوع النسيئة لأن التأجيل فيها ممنوع بينما التأجيل هنا واجب.

٤- ومما يدل على أن هذه الآية خاصةٌ بربا زدني أنظرك دون ربا القروض: أن الإنظار واجبٌ بينما ابتداء القرض ليس بواجب.

٥- وإدراك أهمية دلالة الآية مهمٌّ، لأنها هي التي وصفت الربا بالظلم، فلا بد من معرفة أي أنواع الربا تحدثت عنه الآية. قال تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ۝٢٧٩ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٨٠﴾ [البقرة: ٢٧٩ - ٢٨٠].

٦- المشاهد في الواقع والمعروف بالفطر هو بشاعة الزيادة على المدين المعسر، واستغلال حاجته بالزيادة عليه وهو في ظرف الحاجة لا يستطيع أن يدرأ عن نفسه تسلط الدائن، فناسب في هذه الحالة منع الدائن من ظلمه بالتسلط عليه واستغلال حاجته، وهذه الصورة لا تنطبق على ربا القروض، فإن من حق الدائن أن يمتنع عن إقراضه ابتداء.

المسألة الخامسة: الفروق بين: ربا زدني أنظرك، وبين ربا القروض التي

استدعت أن يكون: ربا زدني أنظرك ظلمًا بينما ربا القروض ليس كذلك

١ – من الفروق الشـــرعية: أن الإحســـان واجب بالإنظار في صورة: ربا زدني أنظرك، وأما الإحسان بابتداء القرض فليس بواجب في صورة ربا القروض.

٢ – مـــن الفروق العقلية: أن الإقــراض هو ابتداء علاقـــة، ولا يمكن إيجاب الإقراض على كل من طُلب قرضًا، ولا تتم حياة الناس بوجوب إقراض كل من طلب قرضًا، بل تفسد معايشهم، ولا يمكن التفريق بين المحتاج وغيره في وجوب إقراض طالبي القرض فكلٌّ سيزعم الحاجة ويدلل لها. وهذا بخلاف الإنظار فإن ثمت علاقة قائمـــة من قبل، والمعرفة قائمة، والإحســـان يتعلق بهذه العلاقـــة القائمة بين الدائن والمديـــن، فيصلح أن يتعين في حق الدائن وجوب الإحســـان علـــى مدينه بالإنظار بخلاف ابتداء العلاقة الإقراضية فعلى من يتعين وجوب الإحسان بالقرض ابتداء؟!

٣ – من الفروق الشرعية: أن الشريعة أباحت لمن لم يرغب بالإقراض أن يبيع بالأجل، فلا يصح أن يقال: إن إقراضه الفقير بفائدة للأجل ظلمٌ، بينما بيعه سلعة عليه بفائدة للأجل ليس بظلم. والشـــأن أن الزيادة عليه في مقابلـــة الأجل في المعاملتين زيادةٌ واحدة، والمدين شـــخصٌ واحد، والدائن شـــخصٌ واحـــد. بينما في صورة: ربا زدني أنظرك، فإن الشـــريعة حرمت على الدائن الزيادة على المدين المعسر سواء كان بصورة إقراض بزيادة أو تأجيل بزيادة أو بيع بزيادة، وأوجبت إنظاره مجانًا ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

ثالثًا: مناقشة شرح وبيان حكمة الإحسان اللازم

المســـألة السادســـة: وجه الظلم في: ربا زدني أنظرك، ووجه الإلزام بالإحسان بالإنظار المجاني

قد يعترض على حكمة الإحســـان اللازم ورفع الظلـــم والضرر في: ربا زدني

أنظرك بـــما اعترض به البحث على حكمة الإحسان اللازم في ربا القروض، فيقال: إن الشـــريعة والعقل والعرف دلت على اعتبار قيمة الزمن في المعاملات، فمقتضى العدل هو أن يســـتحق الدائن الذي أنظر مدينه زيادةً مقابل الإنظار، فلماذا حرمت في هذا الموطن؟ ولماذا كانت في هذا الموطن (موطن زدني أنظرك) ظلمًا دون غيره من المواطن؟ ولماذا وجب الإحسان بالإنظار في هذا الموطن؟

الجواب: أن يقال: **نعم**، الأصل أن يستحق الدائن الذي أنظر مدينه زيادةً مقابل الإنظار، كما أباحت الشـــريعة قيمة الزمن في البيوع الآجلة والسلم وغيرها وكما هو مقتضى العقل والعرف. **ولكـــــن منعته الشريعة في صورة ربا زدني أنظرك، وجعلته ظلمًا، لكون المدين معســـرًا، والمعســـر قد احتف به من القرائن والظروف في تلك الصورة ما يجعل الزيادة عليه ظلمًا، والإحسانَ عليه بالإنظار واجبًا، ومنها:**

١- أن المعسر إرادته غير تامة، فيمكن أن يقبل بكل ما يُملي عليه الدائن.

٢- أن المعسر لا يُمكنه في حال إعساره أن يأخذ قرضًا من غير دائنه، ليسدده، فالأبواب أمامه مغلقة، ولو فتحت فستكون مفتوحة بأغلى الأسعار وأبهظ الأثمان.

٣- أن المعســـر في حاجة حينها إلى المعونة والمســـاعدة، لإخراجه من دينه وعســـرته، وأولى الناس بذلك دائنه في الدَّين الذي له بأن يكف عن المطالبة به حتى يتيسر أمر المدين.

٤- أن الزيادة على المعسر يفاقم مشـــكلته القائمة، ويزيده ضررًا على الضرر الذي هو واقع فيه، مما يؤدي إلى زيادة صعوبة حل مشكلته.

٥- أن تفاقم المشكلة على المعسر وتكرار المطالبة عليه مع زيادة الدَّين يؤدي إلى يأســـه من الوفاء بالدَّين، وربما تتحول المشكلة البسيطة إلى مشكلة نفسية عميقة لها أضرار على المدين في حياته النفسية والأسرية والاجتماعية وفي مجتمعه.

وفي المقابل فإن الدائن قد احتف به من القرائن والظروف ما يُناسب إيجاب الإنظار عليه، ويناسب منعه من الزيادة على المدين. ومنها:

٦- أن استغلال الدائن لحاجة المدين واضطرارِه، بالزيادة عليه يربّيه على الجشع والحرص ويُخرج من قلبه الرحمة والإحسان.

٧- أن الدائن وإن كان له حقٌّ حال، إلا أن مطالبة المدين المعسر في حالة إعساره نوعٌ من التعسف في استعمال حق المطالبة بالدَّين، وتعسف الإنسان في استعمال حق من حقوقه مستنكر في العقول والأعراف قبل أن تمنعه الشرائع السماوية والقوانين الأرضية.

٨- أن الدائن هو أولى الناس بمساعدة المدين المعسر، لأنه دائنه ولأن مشكلته مرتبطة بعلاقتهما الدائنية، فهو أولى من يتعين في حقه مساعدته.

٩- أن الدائن لم توجب عليه الشريعة أن يتصدق على المدين وأن يتنازل له عن دينه، بل أوجبت عليه الإنظار مجانًا وأن يكف عن مطالبته، وهو شيءٌ يسير من الدائن له أثرٌ بالغٌ على المدين.

المسألة السابعة: لِم لَم توجب الشريعة الصدقة على المدينين؟ وندبت إلى ذلك فقط؟

من حكمة الشريعة والله أعلم في عدم إيجابها صدقة الدائن على المدين بالتنازل عن دينه: أن هذا يضر بالدائن ضررًا بالغًا في تضييع حقه لكون المدين أعسر، وهو كذلك يزيد من إقدام الناس على الاستدانة مع علمهم بأنهم قد يخسرون ويُعسرون، أو مع شكهم بذلك، ويزيد من عدم مبالاة المدين بوفاء دينه، لأنه يَعلم أن مآله إلى الإعفاء والتنازل.

فلذلك كان الأكمل في مصالح العباد أن يكون ذلك -أي الصدقة بالتنازل عن

الدَّين- مستحبًّا، يرجع إلى تقدير الدائن، فإن رأى أن المدينَ مستحقٌّ للصدقة وطابت نفسه بالتنازل فعل وتنازل عن حقه، وإن رأى أن المدين كان مقصرًا أو متلاعبًا أو شك بذلك أو لم تطب نفسه بالتنازل عن حقه لم يتنازل عنه.

ولو وجب على الدائنين التنـازل عن حقهم في كل حال، لربما أدى ذلك إلى حنقهم وإيغار صدورهم على المدينين بحجة أنهم كانوا متلاعبين أو مقصرين أو غير مستحقين للتنازل.

وهذا بخلاف إيجاب الزكاة عليهم فإنها لا تتعين لصالح شخصٍ معين، بل هي لمجموع الأصناف الثمانية والله أعلم.

المسألة الثامنة: لِم لَـم توجب الشريعة القرض ابتداءً؟ وندبت إلى ذلك فقط؟

إن الإقـراض هو ابتداءُ علاقة دائنيـة، وإيجاب القرض ابتـداء، تترتب عليه مفاسد:

١- ضياع حقوق وأموال المقرضيـن الدائنين، بل لا يُمكنهم أن يجمعوا مالًا أو حقًّا لكثرة المقترضين وحاجات الناس ومطالبهم.

٢- فسـاد الناس باتكالهم على الاقتراض من فلان ثم سداده بالاقتراض من آخر، ففيه تربيةٌ لهم على الكسل والاتكال على القروض.

٣- زيادة البغضاء بين فئات المجتمع، فالفئـة التي تحصّل المال، تقابلها فئة تأخذه منهم بالقروض.

فلا يمكـن عقلًا ولا عرفًا إيجـاب الإقراض على كل مـن طُلب منه قرضٌ، ولا تتـم حياة الناس بوجـوب إقراض كل من طلب قرضًا، بل تفسـد معايشـهم، ولا يمكن التفريق بين المحتاج وغيره في وجوب إقراض طالبي القرض فكلٌّ سيزعم

الحاجة ويدلل لها.

وهــذا بخلاف الإنظار فإن ثمت علاقةً قائمة من قبل، والمعرفةَ قائمةٌ من قبل، والإحســان يتعلق بهذه العلاقة القائمة بين الدائن والمدين، فيصلح أن يتعين في حق الدائن وجوب الإحســان على مدينه بالإنظار بخلاف ابتداء العلاقة الإقراضية فعلى من يتعين وجوب الإحســان بالقرض ابتداء؟! ولهذا لم توجب الشــريعة الإقراض ابتداء.

المسألة التاســعة: هل حكمة الإحســان اللازم، ومنع الظلم والضرر بالمدين متحققة في كل صور تحريم ربا زدني أنظرك؟

الذي يقرره البحث أن حكمة الإحسان اللازم لا تتحقق في كل صور: ربا زدني أنظرك، بل هي في صورة ربا زدني أنظرك على المعسر فقط.

وأما ربا زدني أنظرك على الموســر فمع أنــه محرم إلا أنه لا تتحقق فيه حكمة الظلم[1]، لعدة أدلة:

١- أن الموسر لا يجب على دائنه شرعًا إنظاره، بل يجب عليه الوفاء.

٢- أن تأخر الموســر في الوفاء هو الظلم، وليس عــدم إنظاره هو الظلم. ومما يدل على أن تأخره هو الظلــم، حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**مطل الغني ظلم**»[2].

---

(١) لا يعنــي هذا أن ربــا زدني أنظرك على الموســرين حلال، معاذ اللــه. وإنما الحديث عن الحكمة ومحل وجودها، كقولنا الحكمة في قصر الرباعية في الســفر هي المشــقة، فليس بالضرورة أن توجد المشقة في كل سفر.

(٢) أخرجه البخاري في كتــاب الحوالات، باب الحوالة وهل يرجع فــي الحوالة، ١/ ٤٢٤، وأخرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب تحريم مطل الغني وصحة الحوالة، ٢٦٦٨.

٣- أن العقل والعرف يقضيان بأن تأخر الموسر القادر على الوفاء عن سداد ما عليه يعــد تقصيرًا وظلمًا، ويقضيان كذلك بــأن الدائن إذا لم ينظره لا يوصف بالظلم، بل يقضيان بأنه مطالبٌ بحقه الذي يستحقه في أجله الذي يستحقه، ولا تثريب على دائنه في مطالبته.

٤- أن الأوجه التي ســبق ذكرها عند المسألة السادسة في بيان وجه الظلم بزيادة الدين على المعسر غير متحققة في الموسر.

٥- أن الدائن هو المظلوم في هذه الحالة برؤيته للمدين الموسر يماطله في حقه، وربما يكسب أرباحًا من ورائه، والدائنُ محروم من الانتفاع بحقه وماله.

المسألة العاشرة: تنقيح الحكمة

إذا كان القول بـ(أن حكمة تحريم الربا هي الإحســان اللازم ومنع الظلم) يعد تخريجًا للحكمة، فيمكن تنقيح هذه الحكمة لتكون كالآتي: حكمة تحريم: ربا زدني أنظرك. هي منع ظلم المدين المعسر، وإلزام الدائن بالإحسان عليه.

وبهذا يُمكن القول بأن هذه الحكمة لها ثلاثة مرتكزات:

أولًا: أن هذه الحكمةَ إحسانٌ أخلاقي.

ثانيًا: أنها في ربا زدني أنظرك، وليست في غيره من أنواع الربا.

ثالثًا: أنها في حال المدين المعسر، وليست في حال المدين الموسر.

المسألة الحادية عشرة: شكل الإحسان اللازم

وقد تمثلت حكمة الإحســان اللازم (بمرتكزاتها الثلاثة أعلاه) بشــكل حكم فقهي، هو: وجوب إنظار المعسر عند حلول الدّين مجانًا إلى ميسرته.

فهو إنظارٌ مجاني، وليس إلزامًا بالتنازل عن الدَّين. (بُينت حكمته في المسألة السابعة).

وهو إنظارٌ عند حلول أجل الدين وليس إقراضًا ابتداءً. (بُينت حكمته في المسألة الثامنة).

وهو إنظارٌ يستحقه المعسر إحسانًا إليه، ولا يستحقه الموسر القادر على الوفاء. (بُينت حكمته في المسألة التاسعة).

المسألة الثانية عشرة: لم كان تحريم: ربا زدني أنظرك على كل مدين، ولم يحرم على المعسر فقط؟

١- لا شك بأن تحريم: ربا زدني أنظرك يشمل كلَّ مدين، سواء كان موسرًا أم معسرًا.

٢- سبق بيان أن حكمة الإحسان اللازم تتحقق في المدين المعسر دون الموسر.

فهنا يظهر الإشكال، وهو: لم كان التحريم شاملًا لصورة المعسر والموسر؟

والجواب أن يقال:

إن (الزيادة على المدين) علةٌ منضبطة، فكان تعليق حكم المنع بها أدق من تعليق حكم المنع بـ(الزيادة على المدين المعسر)، لأن الإعسار وعدم الإعسار وصف منتشرٌ، يصعب ضبطه، ويكون مثارًا للنزاع والخلاف بين الدائن والمدين.

وتعليق الحكم بالوصف المنضبط دون الوصف المنتشر الذي يصعب ضبطه وتعليق الحكم به، أمر معهودٌ في الشريعة، كتعليق حكم القصر بالسفر لا بالمشقة، وحكم الجمع بالمطر لا بالمشقة، وحكم الجمع بعرفة بالحاج لا بالتفرغ للدعاء،

وحكـم وجوب العبادات بالبلوغ لا بالإدراك والفهـم، وحكم نقض الوضوء بالنوم لا بالريح أثناء النوم، وحكم وجوب الـزكاة بملك النصاب لا بالغنى، وحكم صحة البيع بالإيجاب والقبول لا بالرضا النفسـي، وغيرها من أحكام الشريعة كثير تعلقت بالأوصاف المنضبطة كالمواقيت والمقادير والأمكنة والأزمنة، وغير ذلك لانضباطها ووضوحها، وتحقق الحكمة فيها غالبًا، لا دائمًا.

وتعميم تحريم الزيادة ليكون شاملًا للمعسر والموسر:

١- يمنع تحايل الدائن من فرض زيادةٍ بزعم عدم إعسار مدينه.

٢- لا يضر الدائن على موسر، لأن الموسر قادر على الوفاء، ولو ماطل فهو معرضٌ للعقوبة، التي يباح للدائن أن يطالب بها.

المسـألة الثالثة عشرة: ما هو الفرق بين الموسر والمعسر في أحكام: ربا زدني أنظرك؟

١- كلاهما المعسر والموسر يحرم الزيادة عليه.

٢- المعسر يجب إنظاره مجانًا إلى ميسرة وهذا حقٌّ شرعي له لا يأثم به ولا يجوز مضايقته لأجله. وأما الموسـر فلا يجب إنظاره وتجوز مطالبته بالوفاء والشكوى عليه حتى يوفي، وهو آثمٌ بمماطلته.

المسألة الرابعة عشرة: هل الإحسان الإلزامي حقٌّ لله تعالى أم حقٌّ للمدين أم لهما؟

وبيان ذلك أن يقال: إذا حل الدَّين وكان المدين معسرًا، واستعد الدائن لإنظار المدين كما هو واجب عليه شرعًا، فجاء المدين المعسر وطالب بتأجيله وعرض عليه زيادةً مقابل التأجيل، لئلا يكون عليـه منّةُ التأجيل مجانًا، فهل يقال: ما دامت الزيادة بطلب المدين فإنها حقٌّ له وقد تنازل عنه؟

وجـــواب ذلك أن يقال: لا، بـــل إن منع الزيادة على المدين حـــقٌّ لله تعالى، ولا يملك المدين التنازل عنه، وليس ملكًا له، لأمور:

١- أن من مصالح هذا الإحســـان إخراج الشح من قلب الدائن، وأن تتزكى نفسه، بإخراج شـــيء مجانًا دون مقابل. وقد وصف الله نفس الإنسان بالهلع، ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ ﴿٢٣﴾ وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾ ﴾ [المعـــارج: ١٩ – ٢٥]. وطريق التخلص منه هو إيتاء الحق المعلوم، ومنه الحقوق التي أوجب الله عليه بذلها. ولا شك أن من مقاصد التشريع إخراج الإنسان من شح نفسه، ﴿ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [التغابن: ١٦].

٢- أن المنَّة التي كان يتحاشاها قد تزيد عليه إذا لم يقدر على الوفاء.

٣- أن المعسر قد يظن بنفسه الآن أنه يقدر على أداء الدّين مع الزيادة لاحقًا، ولكن هذا مظنونٌ قد يحصل كما كان يظن وقد لا يحصل.

وفي مقابل ذلك، فإن الشـــريعة قد أباحت للمدين المعســـر الذي حصل على الإنظار مجانًا أن يرفع المنَّة عن نفســـه، وذلك بأن يؤدي الدَّين حين ميسرته مع زيادةٍ غير متفق عليها ولا متواطأٍ عليها سابقًا. وهذا الحكم الشرعي تتحقق به ثلاثة مصالح تقابل المفاسد الثلاث السابقة:

١- أن الدائن حصل له زكاء نفســـه، لأنه أنظر المدين المعسر وهو لا يعلم أنه سيعطيه زيادة لاحقًا.

٢- أن المدين ارتفعت عنه المنَّة التي كان يتحاشاها، بدفعه عند الوفاء زيادةً غير مشروطة.

٣- أن المدين سلم من احتمال حصول القدرة على الوفاء وعدمه، فهو لن يدفع إلا بعد القدرة على الوفاء، ولن يشترط على نفسه شيئًا قبل القدرة على الوفاء.

مع أن الناظر لأول وهلة قد لا يرى فرقًا من حيث المقاصد بين منع الزيادة في زدني أنظرك إذا كانت مشروطة، وبين إباحتها إذا كانت غير مشروطة.

وهذا الحكم ومصالحه ومفاسده (أي منع الزيادة المشروطة وإباحة غير المشروطة) مما يؤكد المنحى الأخلاقي لحكمة تحريم: ربا زدني أنظرك. ويؤكد ترجيح المنحى الأخلاقي على غيره من الحِكم الاقتصادية وغيرها في تفسير حكمة تحريم: ربا زدني أنظرك. إذ ما هو الفرق الاقتصادي بين زيادةٍ دفعت من شخصين أحدهما دفعها بشرط والآخر بغير شرط؟! وهل يمكن تبرير تحريم هذه وإباحة هذه إلا وفقًا لحكمة الإحسان اللازم.

رابعًا: مناقشة فقه حكمة الإحسان اللازم

سبق بيان أن شيخ الإسلام ابن تيمية قرر تحريم التحايل على ربا زدني أنظرك، كما قرر تحريم التحايل بالعينة والتورق على ربا القروض والنسيئة في البيوع، وكان منطلقه في ذلك تطبيق هذه الحكمة على ربا القروض والنسيئة في البيوع، وقد ذكر البحث نصوصه في هذه المسألة.

وإذ قد ترجح تضييق نطاق حكمة الإحسان اللازم ليكون منطبقًا على ربا زدني أنظرك فقط، فلا تكون مسألة العينة والتورق داخلتين في نطاق مقصد الإحسان اللازم، لأنهما حيلة على ربا القروض وربا النسيئة في البيوع.

ويبقى تحريم الحيل التي على: ربا زدني أنظرك على حاله، فكل معاملة أفضت لظلم المدين بالزيادة عليه فهي محرمة، وإن تسمت باسم البيع أو الإجارة أو غيرهما.

الفَصْلُ السَّابع

حكمة الإحسان المقرب

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: بيان حكمة الإحسان المقرب، وتحته مطالب:

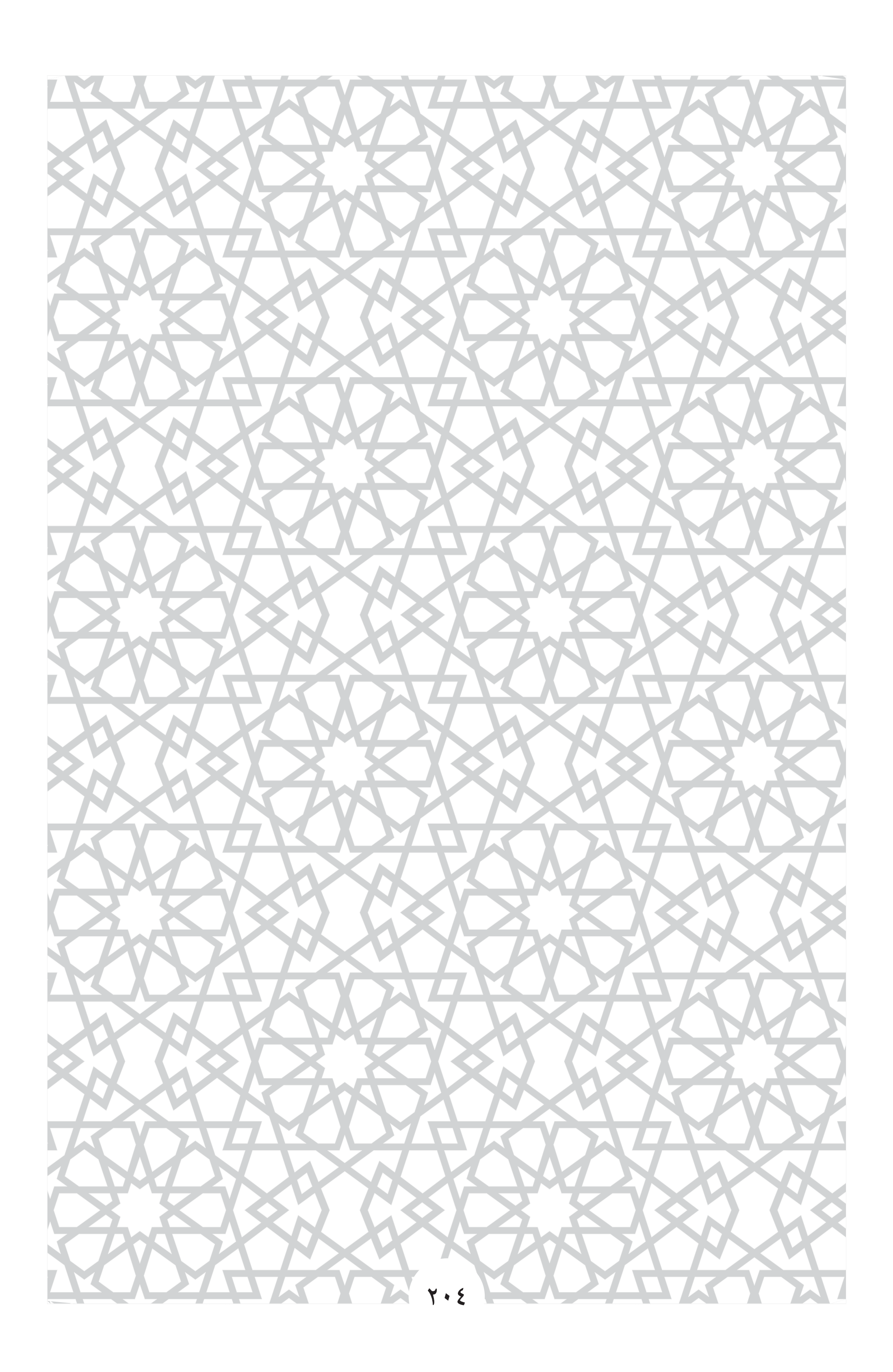
المطلب الأول: شرح حكمة الإحسان المقرب.

المطلب الثاني: مقررو حكمة الإحسان المقرب.

المطلب الثالث: أدلة حكمة الإحسان المقرب.

المطلب الرابع: فقه حكمة الإحسان المقرب.

المبحث الثاني: نقد حكمة الإحسان المقرب.





المبحث الأوّل

بيان حكمة الإحسان المقرب

المطلب الأول: شرح حكمة الإحسان المقرب

هذا المقصد يجعل الحكمة من تحريم بعض صور الربا الإلزام بالإحسان في الطريق السهل للتداين بين الناس بثّا للإحسان وتعزيزًا لنشره.

وبيان ذلك في صورة تحريم ربا القرض -مثلًا- أن يقال: إن الطريق السهل المنتشر للمداينات بين الناس هو طريق إقراض النقود، فألزمت الشريعة في هذا الطريق سلوك مسلك الإحسان (القرض مجانًا)، دعمًا للإحسان وتعزيزًا له، ومن لا يرد الإحسان فإن الطريق في حقه أطول وأبعد. ويُفهم منه أنه ليس مقصود الشريعة بتحريم ربا القرض سد جميع الطرق (غير الإحسانية) للوصول إلى ربحٍ للأجل، وإنما قصدت الإلزام بطريق الإحسان في الطريق السهل الميسّر المعبّد المعتاد، فصار الإحسان (المجاني) هو الأقرب لمتناول يدي المتعاملين تلقائيًّا.

فلو أن زيدًا أراد أن يقرض سعدًا مائة دينار لسنةٍ مثلًا، فإنه إذا سلك طريق القرض النقدي المباشر (وهو الطريق المعهود المنتشر القريب) فليس أمامه إلا الإحسان حصرًا، وإذا أراد الربح فلا بد أن يبيعه سلعةً بزيادة (البيع الآجل) أو يشتري منه سلعةً برخص (عقد السلم)، ولا يمكنه أن يسلك الطريق المعبد (نقد بنقد مؤجل)

ويربح فيه مقابل الأجل.

ومفهوم هذه الحكمة أن الفائـدة المحرمة التي تقابل الأجل في قرض النقود بالنقـود ابتداءً لا تعدُّ من قبيل الظلم، ولا حرمتها الشـريعة لأجل الضرر، ولا لأجل أكل المال بالباطل، بدلالة أن الشريعة أقرت هذه الزيادة في بيع السلعة بالأجل، وإنما حرمت الشريعة الزيادة في القرض النقدي تدعيمًا للإحسان ونشرًا له، لأن الزيادة في القرض النقدي لو جازت لأوشك الإحسـان أن يُهجر، والمعروف أن يُمنع ويفنى. ولعل هذا أحد معاني ما روي عن جعفر الصادق لما سـئل: لِم حرم الله الربا؟ فقال: لئلا يتمانع الناسُ المعروف[1].

وهذا مشـاهد، فإن البلاد التي اسـتباحت الزيادة في القرض النقدي يقل فيها الإحسـان ويندر، ويتمانع الناس فيها المعروف، بخلاف البلاد التي يستمسك أهلها بتحريـم الزيادة فـي القرض النقدي فإن المعـروف فيها يبقى متـداولًا بين الناس، والقروضَ لا تزال منتشرة بين أفراد المجتمع.

والفروق بين هذه الحكمة (الإحسـان المقرب) وحكمة (الإحسـان اللازم) ما يأتي:

١- أن حكمة الإحسـان اللازم تقتضي سدَّ كل طريق يُسلك للربح، بحيث لا يبقى إلا الإحسـان طريقًا، وهذا ما يناسب تحريم ربا زدني أنظرك، بخلاف حكمة الإحسان المقرب فإنها سدت الربح من الطريق السهل المسـلوك بين الناس، ولكنها لم تسدّ كل طريق للربح، فلو أراد الربح من الطريق الأبعد فله ذلك، وهذا ما يناسـب تحريم ربا القروض وربا البيوع النسيئة.

(١) سبق تخريجه ص١٧٢.

٢- بناء على الفرق السـابق، فإن حكمة الإحسان اللازم تناسب: ربا زدني أنظرك، وأما حكمة الإحسان المقرب فتناسب تحريم ربا القروض وربا البيوع النسيئة.

٣- ليس الفرق السابق فرقًا شـرعيًّا تعبديًّا محضًا، وإنما من المناسب في العقـل والفطرة ومصالح الناس ألَّا يكون الإحسـان لازمًا وواجبًا في ابتداء القرض، وإلا لفسـدت معايش الناس كما سـبق بيانه[1]، لذلك فالإحسـان واجبٌ ابتداءً في الطريق السهل دون الطريق الأبعد. ولكن من المناسب عقلًا وفطرة الإلزام بالإحسان في صورة زدني أنظرك[2].

نطاق حكمة الإحسان المقرب

يظهر مما سبق أن نطاق حكمة الإحسان المقرب، تناسب:

١- مقصد تحريم ربا القرض في النقود وما يكثر تداينه بين الناس.

٢- مقصد تحريم ربا البيوع النسـيئة عند من يعلل الذهب والفضة بالنقدية المتعدية إلى كل ما جرى نقدًا (مطلق الثمنية)، ويعلل الأصناف الأربعة بالطعام أو القوت. ولا تناسـب هذه الحكمـةُ القول بتعليل الأصناف الستة بالكيل والوزن.

ومما يخرج من نطاق هذه الحكمة: تحريم: ربا زدني أنظرك، فإن الإحسان في زدني أنظرك لازمٌ لا طريق غيره.

---

(١) سبق في المسألة الثامنة في المبحث الثاني من الفصل السادس، ص١٩٥.

(٢) لمراجعة الفروق بين الإلزام بالإنظار والإلزام بالإقراض ابتداء انظر: المسـألة الخامسة في المبحث الثاني من الفصل السادس، ص١٩٤.

المطلب الثاني: مقررو حكمة الإحسان المقرب

يوجــد في بعض عبارات أهل العلــم ما يفيد بأن الربا يســد طريق المعروف وباب الإحســان إجمالًا، ومثل هذه العبارات في الجملة يمكن اعتبارها موافقة لهذا المقصد، وأصلًا لتقريره، وإن لم تقرر تفصيلًا **كيف** كان الربا ســادًّا لطريق المعروف وباب الإحسان، **وما هو الفرق** بين الإحسان في صورة تحريم: ربا زدني أنظرك، وبين الإحســان في صورة تحريم: ربا القروض، وربا البيوع النسيئة، ولكنها قررت إجمالًا أن تحريم الربا جاء لأن الربا يسد الإحسان.

وممن قرر مثل هذا المعنى إجمالًا (كون الربا يســد باب الإحســان عمومًا): ابن تيمية، وابن القيم[1].

أثر جعفر الصادق

لا شك أن ما روي عن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحســين بن علي بن أبي طالب (٨٠هـ–١٤٨هـ) أنه سئل: لم حرم الله الربا، فقال: (لئلا يتمانع الناس المعروف)[2]، يعد من أهم الأقوال والآثار التي تسند هذه الحكمة.

المطلب الثالث: أدلة حكمة الإحسان المقرب

من أبرز ما يمكن الاستدلال به لهذه الحكمة، ما يأتي:

١ – أن هذه الحكمة متسقةٌ مع السياق القرآني في تقرير الإحسان في تحريم الربا، فهي تســير معه وتتناسب مع ســياقه. وآيات الربا قد دلت على المقابلــة بين الربا والصدقة. قال اللــه تعالى: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي

(١) سبق نقل النصوص عنهما في الفصل السابق.

(٢) سبق تخريجه ص١٧٢.

ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، **وقال:** ﴿وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن رِّبٗا لِّيَرۡبُوَاْ فِيٓ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرۡبُواْ عِندَ ٱللَّهِۖ وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن زَكَوٰةٖ تُرِيدُونَ وَجۡهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُضۡعِفُونَ ٣٩﴾ [الروم: ٣٩]. **وقال:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ١٣٠ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ١٣١﴾ [آل عمران: ١٣٠ - ١٣١]. **وكذلك سياق آيات الربا في سورة البقرة.**

٢- **ما يُشاهد في البلاد والمجتمعات التي استباحت ربا القروض من امتناع الناس عن المعروف وقلته وضعفه، وما يُشاهد في البلاد والمجتمعات التي استمسكت بتحريمه من بقاء المعروف والإحسان.**

٣- **مصلحة الإحسان وتقريب طرقه: مصلحة معهودةٌ في الشرع فهي من جنس الصدقات والزكوات والنفقات وإكرام الضيف وبذل الماعون وغيرها من أوجه الإحسان.**

المطلب الرابع: فقه حكمة الإحسان المقرب

هذه الحكمة تختلف في تعاملها مع الحيل والمخارج عن تعامل حكمة الإحسان اللازم مع الحيل والمخارج، فبينما يُلحظ التشدد -في أي زيادة بأي طريق سواء كانت بطريق قريب أو بعيد بمعاملة أو بدون معاملة- في فقه حكمة الإحسان اللازم، يُلحظ هنا أن هذه الحكمةَ -حكمة الإحسان المقرب- قائمةٌ على مبدأ إمكان الربح بلا غضاضة ابتداء من بعض الطرق البعيدة غير المسلوكة.

وهنا بعض المسائل التي يمكن مناقشتها في ضوء حكمة الإحسان المقرب:

أولًا: الموقف من التورق

إن التورق المراد بالحديث هنا هو التورق الذي يقع بديلًا عن القرض بفائدة

ابتداء، وأما التورق الذي يقع بديلًا عن قلب الدَّين على المعسر فقد سبق بيان تحريمه لأنه تحايلٌ على حكمة الإحسان اللازم التي قصدت الإنظار مجانًا.

فأما التورق ابتداءً فقد قال بجوازه جمهور أهل العلم، وهذا القول بجواز التورق يتسق ويتناسب مع حكمة الإحسان للطريق السهل، فإن المتعاقدَين قد اختارا طريق الربح الطويل ولم يسلكا طريق الإحسان القريب.

وأما الشيخ ابن تيمية رحمه الله فقد رأى أن تحريم ربا القرض لأجل ضرر المحتاج، وهو ما عبّر عنه هذا الكتاب بحكمة الإحسان اللازم، ولهذا فإن من الطبيعي أن ينظر ابن تيمية إلى التورق نظرة تحريم ومنع، لأن في التورق من الإضرار بالمحتاج القدرَ نفسه الموجودَ في معاملة القرض الربوي. قال ابن تيمية: «**والله تعالى حرم الربا لما فيه من ضرر المحتاجين** وأكل المال بالباطل وهو موجود في المعاملات الربوية»[1].

وهذا البحث قد انتقد إدراج ربا القروض تحت حكمة الإحسان اللازم، لذا فإن الصحيح –والله أعلم– هو اندراج ربا القروض تحت نطاق حكمة الإحسان للطريق السهل لا نطاق حكمة الإحسان اللازم.

وبناء على الفرق بين الحكمتين يمكن أن يُفسّر موقف الشيخ ابن تيمية رحمه الله في منع التورق، ويُفسّر موقف غيره من أهل العلم الذين أباحوا التورق. حيث إن الشيخ ابن تيمية جعل ربا القرض من قبيل الإحسان اللازم، فسدَّ طريق التورق الذي يوصل إلى الزيادة. بينما اعتبار ربا القرض مندرجًا تحت حكمة الإحسان المقرب يجعل التورق مقبولًا، إذ إنه سلوك للطريق الأبعد الأصعب الذي جعل طريقًا للربح.

ومنه يعلم أن عينَ ما انتقده الشيخ ابن تيمية رحمه الله في مسألة تطويل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٩/ ٤١٩.

الطريق في التورق قد يكون هو المقصود والحكمة -والله أعلم- قال ابن القيم: «وكان شيخنا رحمه الله يمنع من مسألة التورق، وروجع فيها مرارًا وأنا حاضر، فلم يرخص فيها، وقال: المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه **مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها**، فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه»[1].

ثانيًا: الموقف من العينة الثنائية والثلاثية

حكمة الإحسان المقرب تمنع من سلوك الطريق السهل لاستباحة فائدة القرض، وجعلت الطريق السهل المباشر بين المتداينين حاصل بالإحسان الذي هو القرض.

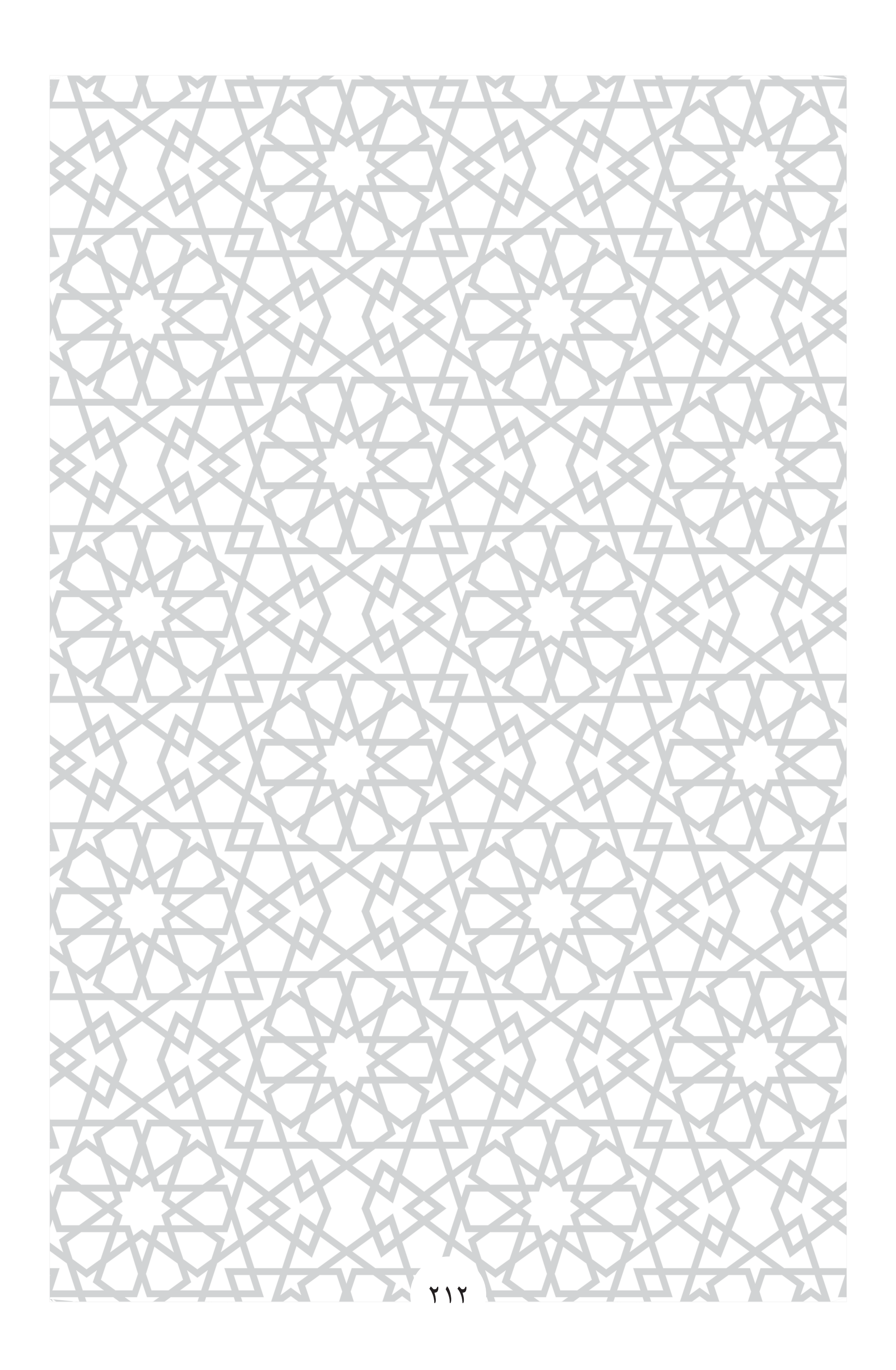
وأما العينة الثنائية والثلاثية فهي عدوانٌ على الطريق السهل الذي أرادت الشريعة ألَّا يُسلك إلا إحسانًا، وبالتالي فإن العينة من الحيل المحرمة وفقًا لهذه الحكمة.

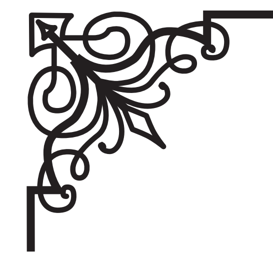
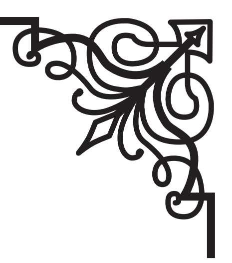
وقد يكون ضابط الطريق السهل الذي يلزم فيه الإحسان هو ما كانت المعاملة التمويلية فيه مرتبة بين الدائن والمدين بشكل كامل، كصورة العينة الثنائية، أو مرتبة بينهما وطرف ثالث بشكل كامل كصورة العينة الثلاثية.

وأما ضابط الطريق الطويل فهو ما احتاج لطرف ثالث دون ترتيب تام مع الدائن.

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٣/ ١٣٤-١٣٥.



المبحث الثاني

نقد حكمة الإحسان المقرب

هــذه الحكمة تندرج في جملــة الحِكم المعززة للإحســان، والدوران حول مفهوم الإحســان -في الجملة- **من أسلم الحِكم** الواردة في بيان حكمة تحريم الربا، لأنها مقتبســة من سياق القرآن الكريم ومن الأمور المشاهدة المحسوسة التي يعقلها كل أحد من الناس.

أولًا: مميزات حكمة الإحسان المقرب

أ- الاتجاه نحو الناحية الأخلاقية في تفسير حكمة تحريم الربا

ويعــد هذا الأمــر من أهم ما تميزت بــه هذه الحكمة عــن غيرها من الحكم المقاصديــة في حكمة تحريم الربــا التي اتجهت لبيان المنافــع الاقتصادية، أو بيان تشريف الأصناف الستة أو غيرها.

ب- الاعتماد على فهم سياق الآيات الواردة في الربا

يُلحظ على هذه الحكمة تركيزها على دلالات النصوص، وفهم سياق الآيات التي ورد فيها تحريم الربا، وكيف قابلت الصدقةُ الربا في هذه الآيات.

ج- سهولة الحكمة ووضوحها

هذه الحكمة سـهلة الإدراك والفهـم، وهي المتبادرة إلـى الذهن عند تأمل دلالات القرآن الكريم، والنظر في واقع الأمم المستبيحة لربا القرض النقدي.

ثانيًا: مناقشة حكمة الإحسان المقرب

من أهم الاعتراضات الممكنة على هذه الحكمة، ما اعترض به الشيخ ابن تيمية على من أباح التورق بقوله: «المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه **مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها، فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه**»[1].

وللجواب عن هذا الاعتراض يمكن أن يقال:

١- عند التأمل فإن هذا الاعتراض لا يتـم إلا على من قرر بأن ربا القرضِ حـرم لما فيه من الضرر على المحتاج. وحكمة الإحسـان المقرب لا تقرر هذا، بل تقرر بأن ربا القرض حرم لأجل ما فيه من تقريب للإحسان وتعزيز له، وتسهيل لطريقه، وتقريب لسلوكه، وليس لكون ربا القرض ظلمًا أو ضررًا على المحتاج، لأن الشريعة قد أباحت المقدار نفسَه من الضرر على المحتاج في معاملة البيع لأجلٍ ومعاملة السلم.

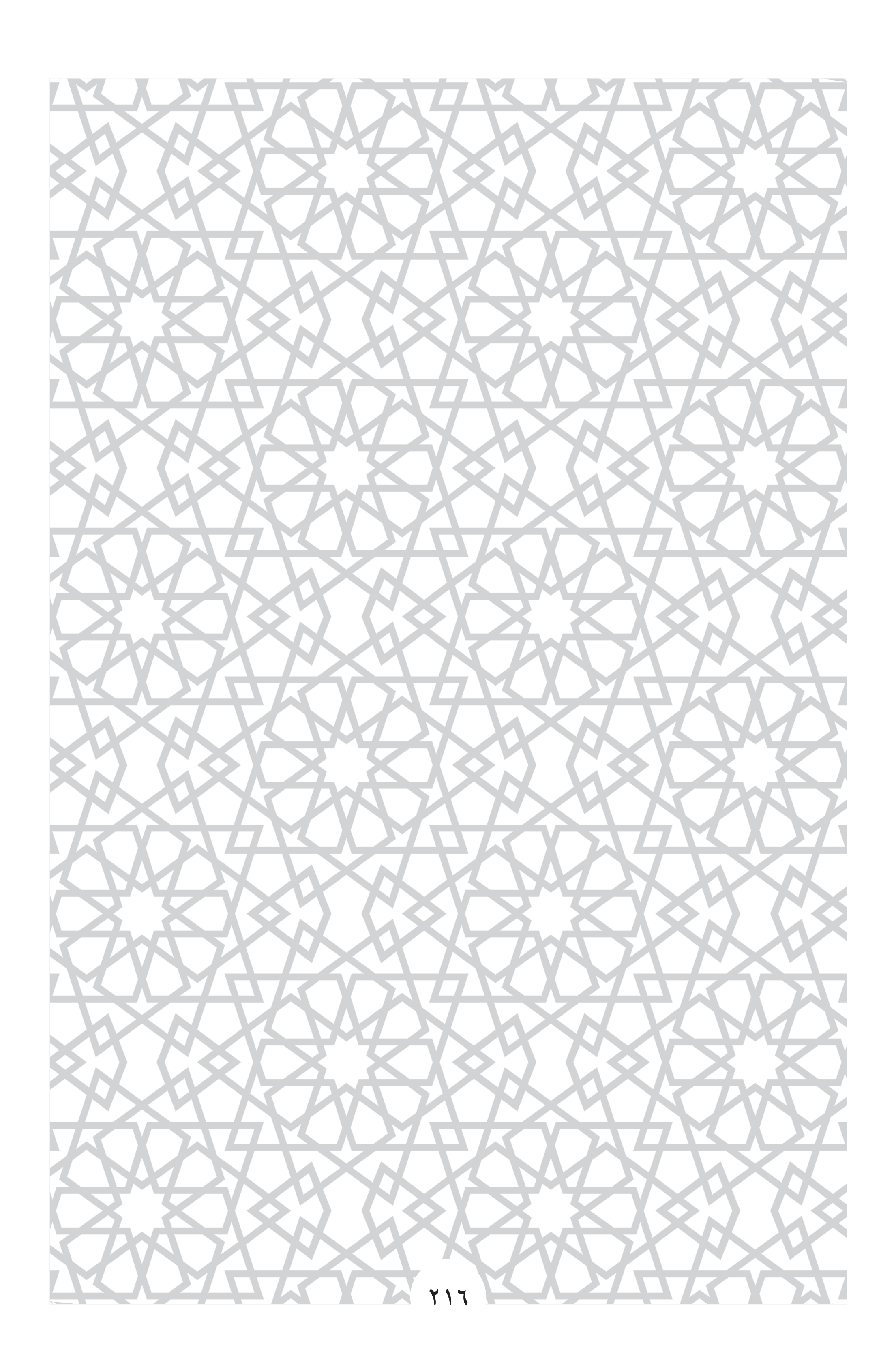
٢- إلزام مـن منع التورق بمنـع البيع الآجل الذي يزيد فيـه الثمن مقابل الأجل، فإنه مشتملٌ على القدر نفسه من الضرر على المحتاج.

وبهذا يظهر بأن حكمة الإحسان المقرب متناسقة مع حكمة الإحسان اللازم، متممة لها، وكل من الحكمتين يصب في حكمةٍ واحدة هي حكمة الإحسـان عمومًا، ومنع الإضرار بالمحتاجين إلا أن حكمة الإحسـان اللازم منعت الإضرار المباشر، وحكمة الإحسـان المقرب منعت انتشار الجشع، وعززت الإحسان ويسّرت سبيله.

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٣/ ١٣٤–١٣٥.

فالحكمتان قرينتان متممان لبعضهما، تتعلق الأولى منهما (حكمة الإحسان اللازم) بربا زدنـــي أنظرك، وهو الذي وصفه القرآن بالظلـــم، وتتعلق الأخرى منهما (حكمة الإحســـان المقرب) بربا القرض النقدي وربا البيوع النســـيئة وهو ما جاء وصفه في الســـنة بقوله ﷺ: «**لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فإني أخاف عليكم الرماء**»[1]. والله أعلم.

(١) سبق تخريجه ص١٥٩.





خاتمة

وفي ختام هذا الكتاب بعد استعراض هذه الحِكم المقاصدية وأدلتها ومقرريها وفقهها ونقدها، فلعل من المناسب في ختام هذا البحث استعراضها -بإيجاز- بطريقة أخرى.

عرض النظريات المقاصدية بطريقة تاريخية

أقدمها: نظرية الإحسان وقد قررها ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وأصلها مروي عن جعفر الصادق (ت١٤٨هـ)، **وبهذا الاعتبار قد تكون أقدم النظريات المقررة لحكمة تحريم الربا.**

ثانيها: نظرية الإجراءات التشريفية ولم أجد أول من قررها، ولكنها قديمة إذ رد عليها الغزالي (ت٥٠٥هـ) في شفاء الغليل. وممن قررها متأخرًا الأبياري (ت٦١٦هـ)، والقرافي (ت٦٨٤هـ).

ثالثها: نظرية الجويني (ت٤٧٨هـ)، والغزالي في شفاء الغليل (ت٥٠٥هـ)، وهي نظرية جهالة الحكمة.

رابعها: نظرية الغزالي (ت٥٠٥هـ) المتأخرة في كتاب إحياء علوم الدين، وهي نظرية مخالفة الخلقة.

ويلحظ أن النظريات الأربع السابقة نشأت في القرن الخامس الهجري وما قبله.

خامسها: نظرية أخرى لابن تيمية (ت٧٢٨هـ) وابن القيم (ت٧٥١هـ) وهي استقرار الأثمان، **وقد نشأت هذه النظرية في القرن الثامن الهجري.**

سادس النظريات: وهي نظرية كفاءة التوزيع نشأت في شبه القارة الهندية من الشيخ أبي الأعلى المودودي (١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م-١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) في كتاباته عن الربا (مقالات بتاريخ ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٧م ثم طبعت ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م)، وقد نشأت كذلك بشكل موازٍ متأخرٍ قليلًا في مصر مع الشيخ محمد أبو زهرة (١٣١٥هـ/ ١٨٩٨م-١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م) وعيسى عبده (١٣١٨هـ/ ١٩٠١م-١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م). وكل هؤلاء الثلاثة ابتدءوا بكتابة مقالات عن موضوعات الربا ثم جمعت لاحقًا في كتب مستقلة.

فالمودودي بدأ بكتابة مقالات عن الربا بتاريخ ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٧م، ثم طبعت في كتاب بعنوان الربا عام ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

وأبو زهرة بدأ بكتابة مقالات عن الربا بتاريخ ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م، ثم مقالات عن الاقتصاد الإسلامي عام ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م، ثم مقالان بعنوان تحريم الربا تنظيم اقتصادي عام ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م، ثم طبعت لاحقا في كتاب: تحريم الربا تنظيم اقتصادي، ثم كتاب بحوث في الربا.

وعيسى عبده بدأ بكتابة مقالات حول السياسات الاقتصادية عام ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م، ثم مقالات عن وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي عام ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م، ثم طبعت لاحقًا في كتاب وضع الربا في البناء الاقتصادي ثم كتاب الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهاج.

عرض الاتجاهات العامة للنظريات المقاصدية

يمكن تصنيف هذه النظريات وفقًا لاتجاهات عامة:

الاتجاه الأول: وهــو الاتجاه الاقتصادي، وهي النظريات التي تفســر حكمة تحريم الربا بأنه جاء لتحقيق منافع اقتصادية، أو درء مفاســد اقتصادية ســواء كانت هذه المصالح أو المفاسد للفرد أو للأمة. وهو ما يُمكن الاصطلاح عليه بأنه التفسير الاقتصادي لحكمة تحريم الربا. ويدور هذا الاتجاه حول بيان مصالح تتعلق بالكفاءة (**الاقتصادية**) لتحريم الربــا، من جنس كفاءة توزيع الثروة وعدالــة التوزيع، أو دفع الأزمــات المالية أو علاجها، أو تحقيق الاســتقرار النقــدي، أو الحديث عن كفاءة المشــاركة مقابل الدَّين، أو خطورة الاتجار في النقود وتسليعها وأن الكفاءة تتحقق بـالاتجار بها لا فيها، وغير ذلك.

ويندرج تحت هذا الاتجاه نظريات: كنظرية اســتقرار النقدين، ونظرية كفاءة التوزيع.

الاتجاه الثانــي: وهو اتجاه يدور حــول التركيز على **خلقــة النقود والطعام**. وينــدرج تحته نظريتــان: النظرية التي تتحدث عن تشــريف خلقة هــذه الأصناف، واصطلح البحث على تسميتها بنظرية الإجراءات التشريفية. والنظرية الأخرى وهي النظرية التي تتحدث عن منع مخالفة مقصــود خلقهما، وهي التي ترى أن الربا حرم لأنــه يُخالف مقصود خلــق النقدين واصطلح البحث على تســميتها بنظرية مخالفة الخلقة.

الاتجاه الثالث: اتجاه التوقف. وهو الذي يندرج تحته نظرية جهالة الحكمة.

الاتجاه الرابع: الاتجاه الأخلاقي في تفســير حكمة تحريم الربا، والذي ينحى نحو تفسير تحريم الربا بالظلم والضرر الواقع على المدين، وأن تحريم الربا من جنس الواجبات المتعلقة بالإحسان ولزومه على الدائن، ويندرج فيه حكمة الإحسان اللازم وحكمة الإحسان المقرب.

الموازنة بين الاتجاهات العامة للنظريات

سبق في أثناء الحديث عن النظريات المقاصدية نقد النظريات تفصيلًا، والمراد هنا الموازنة بين الاتجاهات العامة لهذه النظريات.

فأما الاتجـاه الأول وهو الاتجاه الاقتصادي، فقد انتشـر انتشـارًا ظاهرًا بعد أبي الأعلـى المودودي ومحمد أبو زهرة وعيسـى عبده رحمهـم الله وغيرهم، إذ هم من كرسـه وأكده من خلال مقالاتهم وكتبهم، ومـن ذلك كتاب محمد أبو زهرة بعنوان: (**تحريم الربا تنظيم اقتصادي**)، وقد سـبق نقد النظريات المندرجة تحت هذا الاتجاه تفصيلًا.

وأما الاتجاه الثاني: فقد سـبق في أثناء النقـد التفصيلي للنظريتين المندرجة تحت هـذه الاتجاه نقد الفكرة التـي قامتا عليها، وهي أن تشـريف خلقة النقدين والطعـام من خلال تنظيمات تشـريعية ليسـت أصلًا من المصالـح فضلًا عن أن تكون من المصالح المرعية شـرعًا، وبين البحث الفرق بين بيان أهمية الشيء وبين تشريفه. وكذلك الشأن في نظرية مخالفة الخلقة التي قررَت أن استخدام الشيء في غير ما خلق له يعد من كفران النعمة، وبين البحث أصل المشـكلة في تفسير الشكر والكفر لنعمة الله.

وأما الاتجـاه الثالث: وهو اتجاه التوقف، فقد بيـن البحث أنه لا يعدو أن يكون عـدم علم لا علمًا بالعدم، وأنه متى ثبت مقصد صحيح فهو أولى من القول به، وأن القول به أولى من القول بالمقاصـد الضعيفة التي لا تثبت عند التمحيص والنقد.

وأما الاتجاه الرابع: وهو الاتجـاه الأخلاقي، فهو الاتجاه الذي يميل إليه هذا البحث.

الاتجاه الذي يميل إليه الكتاب

هـذا الكتاب يميل إلى القول بأن الاتجاه الأخلاقي في تفسـير حكمة تحريم الربا هو أقرب الاتجاهات وأصحها، والله أعلم. وذلك لعدة أدلة:

أولها: مقابلة القرآن الكريم بين الربا والصدقة

إن المتأمل لآيـات القرآن الكريم يجـد أن الربا يقابل الصدقـة في كثير من المواطـن. فيُمكن أن يقال: إن ضدَّ الربا الصدقة، ومعرفـة الضد مما تتبين به حقيقة الشيء، خلافًا للاتجاه الاقتصادي الذي يقرر أن ضدَّ الربا هو المشاركةُ كما في بعض النظريات، أو هو البيع كما في بعـض النظريات الأخرى، ومعرفة الضد مما تتبين به حقيقة الشيء.

والصدقة إما إحسـانٌ واجب كما في الزكاة، أو إحسانٌ مستحب كما في أنواع الصدقات المستحبة، وهي صفةُ كرمٍ، تطهر نفس المتصدق وتزكيها، كما قال تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ١٠٣﴾ [التوبة: ١٠٣]، والصدقة منافيةٌ للشـح والبخـل المهلكان لابن آدم، قال تعالى: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ٩﴾ [الحشـر: ٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ١٦﴾ [التغابن: ١٦].

وأما الآيات التي قابلت بين الربا وبين الصدقة، فكثيرةٌ:

١ - قال تعالى مبينًا في سـورة البقرة الفريقيـن المتقابلين: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُم بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ٢٧٤ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ

فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ ﴾ [البقرة: ٢٧٤ – ٢٧٥].

٢– قال تعالى: ﴿ يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ ﴾ [البقرة: ٢٧٦].

٣– قال تعالى متحدثًا عن الزكاة في أثناء آيات الربا: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ ﴾ [البقرة: ٢٧٧].

٤– قال تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسۡرَةٖ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾ ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

٥– سياق آيات الربا في سورة البقرة بعد آيات الإنفاق والصدقة التي ابتدأت من آية ٢٦١ إلى آية ٢٧٤، ثم ابتدأت آيات الربا من آية ٢٧٥ إلى آية ٢٨٠.

قال الله تعالى وهو يضرب مثلًا لأموال المنفقين بحبة تنبت ٧٠٠ حبة: ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾ ﴾ [البقرة: ٢٦١].

ثم قال تعالى بعدها مبينًا أدبًا من آداب الصدقة وهو عدم إتباعها بالمن والأذى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتۡبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنّٗا وَلَآ أَذٗى لَّهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴿٢٦٢﴾ * قَوۡلٞ مَّعۡرُوفٞ وَمَغۡفِرَةٌ خَيۡرٞ مِّن صَدَقَةٖ يَتۡبَعُهَآ أَذٗىۗ وَٱللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٞ ﴿٢٦٣﴾ ﴾ [البقرة: ٢٦٢–٢٦٣].

ثم قال تعالى بعدها مبينًا مثلين لمن يُتبع صدقته بالمن والأذى ومن لا يفعل ذلك: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفۡوَانٍ عَلَيۡهِ تُرَابٞ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٞ فَتَرَكَهُۥ صَلۡدٗاۖ لَّا يَقۡدِرُونَ عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّمَّا كَسَبُواْۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٢٦٤﴾ وَمَثَلُ

ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٦٥﴾ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾﴾ [البقرة: ٢٦٤-٢٦٦].

ثم قال تعالى بعدها آمرًا عباده المؤمنين باختيار الطيب لنفقاتهم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُوا۟ فِيهِ ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿٢٦٧﴾﴾ [البقرة: ٢٦٧].

ثـم قال تعالى بعدها مبينًا أهم ما يصد النـاس عن الإنفاق: ﴿ٱلشَّيْطَـٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦٨﴾ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴿٢٦٩﴾﴾ [البقرة: ٢٦٨-٢٦٩].

ثم قـال تعالى بعدها مبينـًا المفاضلة بين إعلان الصدقـة وإخفائها: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ ۗ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٢٧٠﴾ إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَـٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٧١﴾ ۞ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۗ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾﴾ [البقرة: ٢٧٠-٢٧٢].

ثم قال تعالى بعدها مبينًا مصرفًا للصدقة: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا ۗ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢٧٣﴾ ﴾ [البقرة: ٢٧٣].

ثم قال تعالى بعدها مبينًا صنفين متضادَّين من الناس، أولهما المنفقين، وثانيهما المرابين: ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٤﴾ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ ﴾ [البقرة: ٢٧٤-٢٧٥].

ثم قال تعالى بعدها مبينًا عاقبة هذين الصنفين: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٧٦].

ثم وصف سبحانه المرابي بالكفَّار الأثيم، والمنفق بالمؤمن العامل للصالحات، فقال: ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ ﴾ [البقرة: ٢٧٦-٢٧٧].

ثم أمر عباده المؤمنين بتقوى الله وترك الربا وهدد من لم يفعل، فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ ﴾ [البقرة: ٢٧٨-٢٧٩].

ثم أمر الدائن بالصبر على المعسر، وندبه للصدقة عليه: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾ ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

٦- سياق آية الربا في سورة آل عمران، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ١٣٠ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ١٣١ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٣٢ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلۡكَٰظِمِينَ ٱلۡغَيۡظَ وَٱلۡعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٣٤ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوۡ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ لِذُنُوبِهِمۡ وَمَن يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمۡ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ١٣٥ أُوْلَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغۡفِرَةٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَجَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَنِعۡمَ أَجۡرُ ٱلۡعَٰمِلِينَ ١٣٦﴾ [آل عمران: ١٣٠ - ١٣٦]. **فقد نهى الله عن أكل الربا وخوّف آكله بالنار التي أعدت للكافرين، ثم ندب عباده للجنة التي أعدت للمتقين، وأول وصف لأهلها أنهم ينفقون في السراء والضراء.**

٧- قال تعالى: ﴿وَأَخۡذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدۡ نُهُواْ عَنۡهُ وَأَكۡلِهِمۡ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ مِنۡهُمۡ عَذَابًا أَلِيمٗا ١٦١ لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ مِنۡهُمۡ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَۚ وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ وَٱلۡمُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ أُوْلَٰٓئِكَ سَنُؤۡتِيهِمۡ أَجۡرًا عَظِيمًا ١٦٢﴾ [النساء: ١٦١ - ١٦٢]. **ففي هذه الآية جرت المقابلة بين الذين ظلموا من الذين هادوا وكونهم أخذوا الربا وقد نهوا عنه وبين الراسخين في العلم منهم ومن صفتهم إيتاء الزكاة.**

٨- قال تعالى في سورة الروم: ﴿وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن رِّبٗا لِّيَرۡبُوَاْ فِيٓ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرۡبُواْ عِندَ ٱللَّهِۖ وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن زَكَوٰةٖ تُرِيدُونَ وَجۡهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُضۡعِفُونَ ٣٩﴾ [الروم: ٣٩]. **ومع أن آية الروم ليست في الربا الاصطلاحي -على الصحيح- وليست في الزكاة الاصطلاحية -على الصحيح-، بل الآية مكيةٌ واردةٌ في الهدايا والعطايا التي تعطى لوجه آخذها أو تعطى لوجه الله سبحانه، فما أعطي يراد به وجه الآخذ فلا**

أجر فيه، وما أعطي لوجه الله فأولئك هم المضعفون. ووجه الشاهد من الآية –وإن كانت لم ترد في الربا والزكاة الاصطلاحيين– أنه استعير لفظ الربا للعطية التي لا أجر فيها، واستعير لفظ الزكاة للعطية التي يؤجر معطيها، وهذه المقابلة في الاستعارة تدل على ما استشهد البحث عليه، وهو المقابلة بين الربا والصدقة في القرآن الكريم.

اعتراض وجوابه:

قد يُعترض بأن القرآن الكريم قابل بين الربا والبيع، كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

والجواب عن ذلك: إن هذه المقابلة بين الربا والبيع لم تُذكر ابتداء، بل جوابًا على المعترضين الذين عارضوا تحريم الربا بإباحة البيع، وهذا هو الذي استدعى المقابلة بينهما.

واعتراضهم على تحريم الربا، هو اعتراض على الإحسان اللازم، فلمَ يكون الإحسان لازمًا في صورة الربا، بينما يجوز البيع بأي سعر مع أي شخص؟ فكان جواب الاعتراض باختلاف البيع عن الربا.

وبهذا يظهر بأن المقارنة بين البيع والربا جاءت في سياق تقرير الإحسان اللازم، كما أنها جاءت في سياق الرد والجواب لا التأصيل والتأسيس، فلم تأت المقارنة بينهما ابتداءً باعتبار بيان منافع البيع اقتصاديًّا، وبيان مفاسد الربا اقتصاديًّا.

والفرق بين السياقين ظاهر بإذن الله.

ويقال ثانيًا في الجواب: أن الربا ضد الصدقة، فالربا ظلمٌ، والصدقة فضلٌ، والبيع بينهما وهو عدلٌ. وهو ما ذكره ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله[1].

(١) انظر: الجواب الصحيح، لابن تيمية، ٥/ ٦٢.

ثاني الأدلة التي تؤيد الاتجاه الأخلاقي: بشـــاعة الربا في النفوس، ســـواء كان ذلك في الجاهلية أو في الإسلام

ومما جاء في ذلك: ما ذكره ابن إســحاق إمام المغازي والســير (١٥١هـ)، قال: «لمــا أجمعوا أمرهم [أي قريش] على هدمها وبنائها [أي الكعبة] قام أبو وهب عامر بن عائذ بن عبد بن عمران بن مخزوم، فتناول من الكعبة حجرًا، فوثب من يده حتى رجع إلى موضعه فيما يزعمون، فقال: يا معشـــر قريش لا تُدخِلُن في بنيانها من كسبكم إلا طيبًا، ولا تدخلن فيها مهر بغي، ولا بيع ربا، ولا مظلمة من أحد من الناس. وينحلون هذا الكلام الوليد بن المغيرة»[1].

ومـــن المعلوم أن النظريات الاقتصادية في تفســير الربـــا، ونظريات الخلقة، والتوقف، لا تطبع في القلوب بشاعة الربا، ولا تُظهر قبحه في النفوس.

ثالـــث الأدلة التي تؤيد الاتجاه الأخلاقي: بيانه لمفاســـد تظهر على مســـتوى المعاملة وعلى مستوى الأمة

إن الاتجاه الأخلاقي يظهر أثره على المتعاملَين بالربا على مســـتوى معاملتهم التي قاموا بها، ويظهر أثره كذلك على مســـتوى الإحســـان والأخلاق في المجتمع. بخلاف بعض النظريات الأخرى التي لا تظهر مفســـدتها على المتعاملَين بالربا على مســـتوى المعاملة، وإنما تتحدث عن حكم لا تظهر إلا على مستوى الاقتصاد الكلي للدولة أو الأمة أو المجتمع، كنظرية استقرار أثمان النقدين أو نظرية الأزمات المالية.

(١) الســيرة النبوية، لابن إســحاق، تحقيق محمد حميد الله، فقــرة ١٠٣، ص٨٤، ط معهد الدراســات والأبحاث والتعريب، ط ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م. وهذا مرســل من ابن إسحاق، وهو من صغار التابعين، ولكن يقويه أن ابن إسحاق إمام المغازي والسير وأعلم الناس بها في زمانه.

موقف النظريات من التحايل على الربا

يقــرر كثيرٌ مــن أهل العلم أصــل منع الحيل، وقد كتب شــيخ الإســلام ابن تيمية في هذا الموضوع كتابه الواســع بيان الدليــل على بطلان التحليل وقرر فيــه منع الحيل وإبطالها مــن أوجه عديدة. ولكن يختلف أهــل العلم في وصف بعض المعاملات بكونها حيلةً على الربا أو ليســت حيلــةً وإنما هي مخرج مباحٌ من الربا.

ولا شــك أن أحد أسباب الاختلاف المهمة في مسألة وصف المعاملة بالحيلة أو عدم الحيلة هي مسألة مقصد تحريم الربا.

فمن كان يقرر أن الربا إنما حرم لكونه قيمةً للزمن، فإنه ســينظر إلى معاملات البيع الآجل والمرابحة والتورق والإجارة المنتهية بالتمليك والاســتصناع والســلم المشتملة على قيمةٍ للزمن نظرة الريبة وسيصفها بالحيلة المحرمة على الربا.

ومن كان يقرر أن الربا حرم لأجل ما فيه من المخاطرة، فإنه سينظر إلى العقود التــي تئول إلى الأرباح المضمونة أو قليلة المخاطر نظرة الريبة، وســيصفها بالحيلة المحرمة على الربا.

ومــن كان يقرر أن تحريــم الربا مجهــول الحكمة فإنه لن يرى إشــكالًا في المعاملات التــي لا تختلف عن الربا إلا بصورتها ولفظها، وســينظر إلى التورق أو التورق المقترن بوكالة، أو ربما العينة نظرة المخارج المباحة لا الحيل المحرمة.

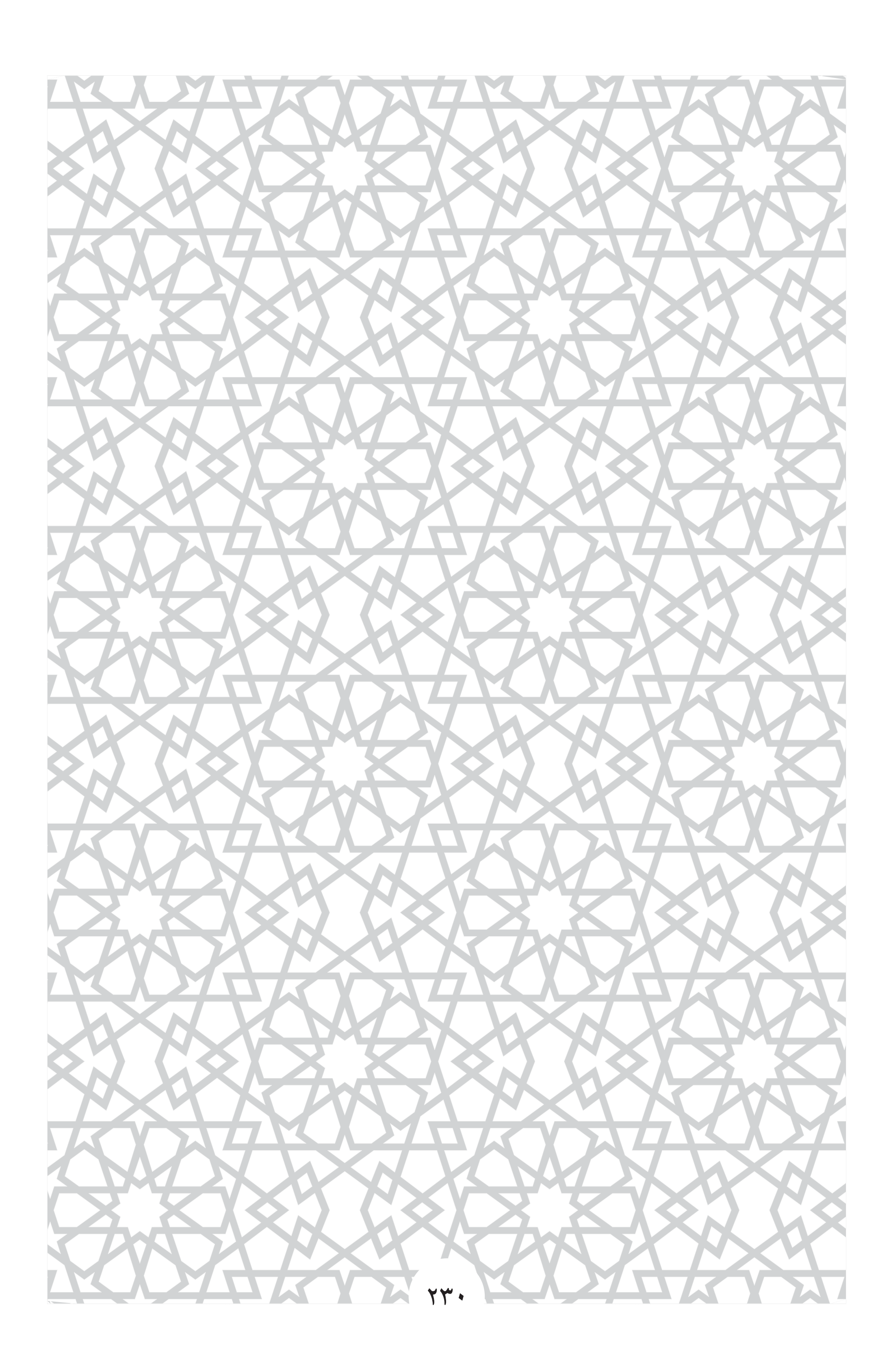
وهكــذا يظهر أن لتحرير مقصد تحريم الربا أثــرًا مهمًّا في تعيين طريق الحيلة المحرمة على الربا، وطريق المخرج المباح والمشروع من الربا.

وقد حاول الكتابُ اســتجلاء الأحكام الفقهية المتســقة مع كل نظرية، ومنها أحكام التحايل على الربا في مطلب فقه الحكمة، في كل حكمة من الحِكم على حدة.

اللهـــم علمنا ما ينفعنا، وانفعنـــا بما علمتنا، وزدنا علمًا، اللهـــم إنا نعوذ بك من علم لا ينفع.

وصلى الله وسلم على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.








فهرس الموضوعات



